NUOVO SAGGIO

sull'

ORIGINE DELLE IDEE

VOLUME IV ED ULTIMO

che contiene

I COROLLARJ DELLA TEORIA, SUL CRITERIO
DELLA CERTEZZA,
SULLA FORZA DEL RAGIONAMENTO A PRIORI,
E SULLA PRIMA DIVISIONE
DELLE SCIENZE.

ROMA

Dalla Tipografia Salviucci

1830.

Rosmini

Origine

delle Idee

IV.

NUOVO SAGGIO
SULL'
ORIGINE DELLE IDEE.

SEZIONE SESTA

DEL CRITERIO DELLA CERTEZZA.

Colle dottrine fino a qui dichiarate parmi di aver mantenuto il promesso, ed ogni mio debito sanato. Perciocchè discopersi e additai il nodo della questione (1), ne narrai la storia (2), e ne diedi ancora la Teoria (3). In questa trovai vero ciò che tante volte si era detto, e tante volte negato, che v'avea un qualche cosa di concreato col nostro spirito, che il faceva intelligente: ma vidi e mostrai che questo elemento ingenito o concreato era però più semplice che i migliori savj non avessero opinato, nè sospettato. Messomi nella spinosa ricerca " che cosa fosse questo elemento semplicissi-
" mo ", sfuggito interamente alla vista di tant' altri

(1) Sez. II.
(2) Sez. III e IV.
(3) Sez. V.

filosofi, che il negarono al tutto perchè nol poterono essi osservare e notare, rinvenni ch'egli dovea essere, ed era un'idea semplicissima, che costituiva l'UNICA FORMA (1) dell'intelletto e della ragione umana. E qui io potrei deporre la penna, e metter fine a questo trattato. Nulladimeno non mi dà l'animo di farlo, se prima io non deduco dalla Teoria esposta alcuni corollarj che spontanei da quella discendono e che troppo rilevano pel bisogno di questi nostri tempi.

Questi nostri tempi si mostrano più che mai occupati e affaticati da questioni per l'umano sapere e per l'umana dignità gravissime, da questioni che formano le basi di quanti ha l'uomo nobili pensamenti, e destini, e speranze. E in fra cotali questioni primeggia sull'altre quella del Criterio della certezza, così strettamente congiunta con quella dell'Origine delle idee, che lo scioglimento di quella è natural conseguenza di questa. A ragionare adunque di questo primo e principale corollario torrà la Sezione presente; nella quale io intendo di far due cose, cioè 1.° di fer-

(1) È assurdo il dire, che le primitive *forme* dell'intelletto sieno molte, come vuol Kant; *impossibile est enim*, dice s. Tommaso, *simul multa PRIMO et PER SE intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminis terminari.* (C. G. I, XLVIII.)

mare quale sia il criterio della certezza, 2.° di mostrarne l'applicazione o il modo onde per esso le cognizioni umane si accertano: sicchè il valore di queste apparisca esser intrinseco ed effettivo, e non puramente convenzionale o anche falso, siccome fanno mostra di creder gli scettici e gl' indifferenti. E per giustificare la cognizione umana, e mostrare ch'essa non è un nulla, o un'apparenza, ma che anzi essa è fornita di realtà vera cioè oggettiva, io pongo mano a rimetter sott'occhio le varie maniere di cognizione che aver si posson dall'uomo, e poi intendo provar di ciascuna a parte il mio assunto.

CAPITOLO I.

DUE SPECIE DI COGNIZIONE (1): LA FORMALE O PURA, E LA MISTA DI MATERIA E DI FORMA.

Abbiamo veduto che nell'uomo è 1.° la *sensazione* (2), 2.° l'*idea dell'essere*, 3.° una forza unica (il soggetto senziente ed intelligente) che unisce la *sensazione* e l'*idea dell'essere*, e forma la *percezione intellettiva* delle cose.

Sulle *percezioni intellettive* lo spirito riflette, e riflettendo vi esercita diverse operazioni, colle quali ne cava le idee, e (mediante queste) unisce, e scompone idee e percezioni, forma continuamente *giudizj* e *raziocinj*.

(1) Io abbraccio sotto il nome di *cognizione* tutto ciò che è nello spirito nostro in quanto è intelligente. A chi non piace tale denominazione, la cassi pure, e ne metta un'altra: sarà forse più propria. A me è necessario qui un nome per abbracciare il complesso delle intellezioni nostre, e questa necessità mi fa prendere in un senso così largo il nome di cognizione; chicchessia ne trova uno più acconcio, si l'adoperi.

(2) Alle sensazioni intendo che sieno ridotte anche le immagini delle cose sensibili, che sono traccie e rinnovamenti di sensazioni sofferte, e il sentimento fondamentale che è una sensazione universale e permanente di noi stessi.

Tutte le cognizioni umane da questi pochi fonti scaturiscono.

Ora la semplice *sensazione* non si può ancora chiamare cognizione umana e intellettiva della quale qui parliamo: essa non è che la materia della *cognizione* (1).

La cognizione umana adunque si parte in quella che è puramente *formale*, la qual si suol dire anche *pura*; e in quella che è mista di *materia* e di *forma*.

Ora io debbo dimostrare che tanto la cognizione *formale* quanto la *cognizione materiata* non è essenzialmente illusoria e soggettiva, come pretendono i sofisti di tutti i tempi, ma che porge all'uomo la verità oggettiva e reale.

Prima comincierò a dimostrar questo della cognizione *formale*, e poi verrò a dimostrarlo della cognizion *materiata*: poichè la *forma* dell'intelletto è essenzialmente intellettiva, ed è quella onde ha esistenza ogni intellettivo conoscimento. Per

(1) La sensazione si chiama *materia* e non *oggetto* della cognizione: poichè l'*oggetto sensibile* non è già la *sensazione*. La cognizione dell'*oggetto sensibile* non è senza la sensazione, e tuttavia questa non è cognizione. E oltracciò la parte attiva della *cognizione di un oggetto sensibile* non è nella sensazione, ma in ciò che aggiunge l'intelletto, il che è l'*universalità*, o l'*oggettività*.

il che solo ragionando di essa noi potremo rinvenire il principio supremo ed universale della certezza. Ma prima giova che noi diciamo che cosa sia la *certezza*, e che facciamo sulla medesima alcune considerazioni generali.

CAPITOLO II.

DELLA CERTEZZA IN GENERALE.

ARTICOLO I.

CHE COSA È *CERTEZZA*, *VERITÀ*, E *PERSUASIONE*.

" La certezza è una persuasione ferma, e ,, ragionevole, conforme alla verità ,,.

La *verità* dunque negli uomini non è il medesimo che la *certezza*.

Io posso avere presente allo spirito un' opinione vera, e dubitare della sua verità: in tal caso io non ho la certezza.

Non basta dunque che una cosa sia vera in sè, perchè sia vera anche per noi. Acciocchè ella sia vera anche per noi, noi dobbiamo avere un motivo che ci produca una *ferma persuasione*, e ce la produca *ragionevolmente*: un *principio* cioè pel quale noi ci dobbiamo convincere, che vera e

indubitata sia quella nostra opinione o credenza (1).

Vero è che la verità non ha un' esistenza in sè fuori di ogni intelletto; ma ella esiste in sè fuori dell' intelletto umano, e questo è ciò che giustifica la distinzione fra una cosa vera in sè, e vera per l'uomo, mediante la *certezza* ch' egli ha di questa *verità*. Queste cose sono evidenti, e non ho bisogno ora d'indagare più addentro la natura della verità: il che mi cadrà di dover fare in altro luogo.

Intanto la definizione che diedi della *certezza*, mostra ancora la differenza che passa fra essa, la *persuasione*, e la *verità*.

La persuasione può esser fermissima, e di cosa falsa: questa non è certezza.

La persuasione può essere fermissima ed anche conforme alla verità, ma può essere appoggiata ad un motivo irragionevole e falso (2): in

(1) Chiamo qui opinione o credenza qualunque idea, giudizio o raziocinio nella mente dell' uomo, a cui questi possa dare o negare il suo assenso.

(2) Talora il motivo onde l' uomo è mosso ad una fermissima persuasione è ragionevole senza che egli stesso se n'avvegga, e senza che il sappia annunziare altrui. Questi ha la *certezza*. Badisi dunque di non confondere il credere senza ragione, o sopra ragione falsa, e il credere con vera ragione, ma senza sapersene render conto. Molti della plebe

tal caso l'uomo sarebbe persuaso della verità, ma non avrebbe veramente la certezza: quand' altri non volesse distinguere due specie di certezza, l'una ragionevole, l'altra irragionevole: distinzione che a me non garba, e che affatto escludo come quella che anzi che chiarezza induce confusione nell'argomento.

La certezza dunque risulta da tre elementi; 1.° la *verità* nell'oggetto, 2.° la *persuasione* ferma nel soggetto, 3.° un motivo, o *ragione* produttrice della persuasione.

ARTICOLO II.

LA CERTEZZA NON PUÒ ESSER MAI CIECA.

Se la produzione della certezza in noi è fatta da una *ragione* che ci convince e trae a dare il nostro assenso ad una proposizione; ella non può esser mai *cieca*, mai un puro *fatto*, mai una sottomissione puramente *istintiva*.

Fu Reid, fondatore della scuola scozzese,

credono al Vangelo: se voi gl' interrogate, forse non vi sapranno dire il perchè: ma ciò non vuol dire, che non credano con ragione: mentre credono sull'autorità divina, e sulla forza di una verità che parla loro internamente: essi sono vinti dalla migliore delle ragioni, senza però potervi tosto riflettere, e notare ciò che in sè avviene così distintamente da saperlo altrui comunicare.

il primo ne' tempi moderni che pronunciò un tale assurdo, e travolse la filosofica verità in un abisso onde non uscendo sarebbe stata eternamente annullata. Atterrito egli dallo scetticismo universale che avea di sè generato la filosofia Lockiana, quasi direi per una insufficienza della propria ragione individuale, per un suo proprio scoraggiamento, non potendo sostenere uno stato così desolante di dubbio, cercò degli ausiliarj nella opinione degli altri uomini, e ricorse, siccome naufrago, alla tavola del senso comune: disse, che le credenze comuni non si poteano nè provare, nè giustificare; che riposavano sopra una necessità irresistibile di assentire, sopra una legge di natura a cui l'uomo era sommesso. Era la natura stessa, secondo lui, che veniva in soccorso della ragione impotente; e non potendo questa giustificare le prime nozioni, un istinto tuttavia necessitava l'umanità a crederle: perchè l'umanità rifugge per natura dall' annientamento, che sarebbe a lei avvenuto se a'primi ed essenziali principj ella avesse potuto negar la sua fede.

In tal modo egli credeva di avere svelto lo scetticismo dalle radici, e senza avvedersene l'avea radicato e consolidato maggiormente.

Poichè s'ella è una necessità della mia natura il prestar fede a delle proposizioni, vuole egli

dir questo che quelle proposizioni sien vere? S'io presto loro il mio assenso per conservare la mia esistenza, che senza questo assenso cesserebbe, che altro mi spinge a ciò se non il principio bensì forte, bensì irrepugnabile, ma però *cieco* del mio interesse? e ciò che a me è utile e necessario, sarà egli vero per questo? o a dir meglio, non è tramutata qui la verità nell'utilità, e nella necessità? quella adunque non esiste più, ma sole queste son quelle che esercitano su di me la lor forza? Ma s'ella è così, non sono io nelle tenebre egualmente di prima? anzi in tenebre più fitte, perchè in tenebre necessarie, essenziali? dico più: non è solo l'ignoranza a cui mi si condanna, è l'errore che mi si prescrive, che mi s'impone, pena la mia esistenza: perocchè è un errore il dar nome di verità a ciò che non è che una utilità, che una fiera necessità. Mi si comanda un delitto, mi si sforza alla più grande delle viltà! perciocchè è un delitto, che atterra tutta la nobiltà della mia razionale natura, il tener io per norma sola del vero e del falso, l'utile e il disutile. Crudele natura, se tale è la legge che detti all'uomo! crudele benefizio, se intendi salvarlo dall'annullamento collo spegnere in lui ogni favilla di sua eccellenza! Natura stolta e bugiarda, se scancelli dall' anima razionale il carattere che gli

hai impresso tu stessa per ingannarlo, e ti penti dell' intelligenza e della vocazione alla virtù, che gli hai data acciocchè egli signoreggi gli esseri che lo circondano! Che tirannia più trista, più essenziale di quella che eserciterebbe una sì fatta natura sulla porzione essenzialmente libera dello spirito umano? che fatalità inesorabile manometterebbe l'intendimento nostro? l'assurdo in tale sistema usurperebbe il trono della verità eliminata per sempre dall' universo, e cassata dal novero delle essenze: perciocchè noi avremmo un intendimento, che privo della luce che il forma, tentennerebbe qua e là istintivamente; e una paura sorda, atroce, formerebbe la base dell' essere umano fuggente sempre il nulla che gli sta accanto, e fuggente senza conoscere ciò che fugge: una strana deità caccia incessantemente ed esagita l'uomo di questi filosofi, e ha di lui provvida cura una deità incognita, fatale, inconcepibile.

Tale sistema, che nel primo aspetto ha di fuori una vista benigna e provvidente, produsse già fuori il suo reo veleno di che tocchiamo.

Dall' Inghilterra passò in Germania, e si trasformò nel Kantismo: il quale non è che il sistema scozzese fecondato, approfondito, vestito di forme più gravi e più regolari.

Reid avea detto che noi quanti siamo uomi-

ni presi in corpo crediamo a' certe nozioni prime per un movimento immediato del nostro spirito, il quale non può fare a meno di dar loro l'assenso. Questo, Reid il prese come un fatto, nè tolse a dar di lui spiegazione, anzi il dichiarò inesplicabile. Kant ammise quel fatto, e aggiunse solo che s'egli non si potea intieramente spiegare, si potea però analizzarlo accuratamente; cioè che quella virtù intima dello spirito, che emetteva di sè con una cotal suggestione i principj comuni della ragione, si potea divisare e discernere a tenore de' suoi effetti, e tentò di distinguere tutti questi effetti. Il risultamento ch'egli ebbe del suo lavoro si fu, che quella specie d'istinto spirituale si manifesta con un certo numero di funzioni, e quella virtù parziale onde lo spirito fa ciascuna di quelle funzioni chiamolla *forma* dello spirito, e così nacquero le forme della filosofia trascendentale. Reid avea creduto di buona fede, di difendere all'uomo il possesso della verità oggettiva: Kant s'accorse che il sistema reidiano faceva il contrario, cioè la toglieva interamente. Egli l'aprì allo scoperto, e dichiarò che la ragione teoretica non avea alcun valore oggettivo, e che la verità di tutti i ragionamenti umani non potea essere che soggettiva, cioè apparente al soggetto. Nè s'avvedeva che pur questa maniera di dire, *verità sog-*

gettiva, era un abuso di parole; poichè la *verità soggettiva* non è verità, e v'ha nella stessa espressione un'intima ripugnanza.

Nel suolo italiano non attecchì mai sì fatta stranezza; e vi fu sempre combattuta.

In Francia la filosofia scozzese comparve nel 1811, e prima di questo tempo il Condillac vi regnava con assolutissimo regno, nello stesso tempo appunto che una infinita turba di condillachiani si vantavano esser gelosissimi possessori della libertà di pensare (1).

(1) Quanto l'uomo è poco informato di se stesso! quant'egli spesso è ingannato ove prende a portar giudizio delle proprie idee! Quelli che si credono i più liberi, sono bene spesso i più schiavi. Questo è un fatto innegabile e tristo che pur non si dee dissimulare. Conviene che passi il tempo del fervore, perchè altri uomini guardando indietro sieno in caso di rilevare in quale stato si trovavano gli uomini che gli hanno preceduti. L'uomo dice spesso di voler pervenire ad un termine. Credete per questo che i mezzi ch'egli sceglie sieno quegli appunto che a quel termine il debban condurre? V'ingannereste troppe volte, se vi avvisaste di creder ciò sulla sola intenzione sua, secondo la quale vi dice d'avere scelto que' mezzi. Stiamo ne' filosofi. Leggete Berkeley, e voi troverete che prima di tutto vi accerta ch'egli inventò l'idealismo, non ad altro fine, che a quello di confutare gli Scettici, che erano pullulati dalla filosofia di Locke. Intanto Locke stesso non ebbe che questa intenzione. L'effetto dell'*idealismo* fu quello di accelerare allo scetticismo i suoi progressi. Accorse Reid con

Dopo quel tempo trovò l'adito in Francia la filosofia tedesca, coperta in parte sotto il nome di *eccleticismo*, al qual nome facilmente da quello di *criticismo* passar si potea: conciossiachè quella filosofia che chiama in giudizio tutti i sistemi, po-

tutta la buona volontà di raffrenarlo; e per far questo, vi oppose un sistema che dava origine al criticismo, cioè allo scetticismo più estremo che sia stato mai nel mondo, all'ultimo sviluppamento, e perfezione dello scetticismo. Ma quale è finalmente lo scopo che Kant si propone colla sua dottrina? Ad udir lui, non è altro da quello, che si proposero tutti i suoi precessori, cioè di dar fine agli scettici che egli chiama „ un cotal genere di Nomadi, che abbominano ogni coltura „ del suolo, e che dissolvono di giorno in giorno la civil „ società „ (Pref.). Egli giunge a dire che nulla aver vi dee di opinabile nella sua dottrina; „ ho già fatta a me stesso la sen„ tenza, egli dice: in questo genere di ricerche non è lecito „ di opinare, e si dee victar tutto ciò che mostra faccia „ d'ipotesi come merce proibita, e non dargli alcun prezzo, „ anzi tostochè si conosca, dennunziarla „ (Ivi). Ora dopo tali dichiarazioni, ove sta l'equivoco? In questo, ch'egli ammette una *cognizione necessaria*, ma di una *necessità apparente e soggettiva*. Con quest' aggiunta distrugge ogni cognizione, ogni possibilità di cognizione. Il procedere di quest' ultimo è certo da sofista: nè indagar posso ciò ch' egli s'avesse nell'animo. Ma de'filosofi di sopra nominati, de'quali la retta intenzione è manifesta, io dirò, ch'essi ci danno un chiaro argomento della verità accennata, che l'uomo a giudicare di sè medesimo erra sovente, e che ciascuno difficilmente conosce su qual terreno si sta, e quale sia il vero ed intero effetto della sua maniera di pensare.

teva ben sceglier da essi. Nè per questi soli nomi mi curerei di dare altrui biasimo (1).

Non tutti conoscono in Francia la vera natura di una simigliante filosofia: essendovi essa ancora nuova, e le sue ultime conseguenze non per anco uscite in luce. E son pure gli ultimi parti di una filosofia quelli che fanno giudicare inappellabilmente la causa della lor madre, assolverla, o condannarla per sempre.

Quindi non è maraviglia se, mentre alcuni s'ingegnano di far servire cotal filosofia agl' interessi della religione, altri la coltivano senza aver punto riguardo a conseguenze religiose, e dimostransi pronti di ricevere le conseguenze tutte della medesima, senza conoscerle. Questi ultimi accelerano in tal modo lo sviluppamento del sistema, e la sentenza capitale del medesimo. Ciò che solo ci fa star pensosi e solleciti di un tal esito,

(1) Il *Criticismo* ha però qualche cosa di prosontuoso e di assurdo anche nel nome: poichè sembra che un uomo possa portare giudizio della ragione degli uomini, quasi ch' egli fosse un essere diverso dagli uomini. La denominazione di *eclettico* non ha questo difetto; ma significando una *scelta* di dottrine, non esprime in esse l'*unità*, senza la quale non possono formare una vera filosofia, ma solo un ammasso di staccate sentenze. Gli *eclettici* ove si dovessero giudicare pur dal nome che a sè impongono, direbbersi una gente anzi di memoria, che d'ingegno.

si è il ricordarci che una cattiva dottrina filosofica non è giammai giudicata, se prima molti uomini non sono per essa sacrificati all'errore!

ARTICOLO III.

DEI DUE PRINCIPJ DELLA CERTEZZA.

Io distinguo due principj della certezza.

L'uno è una proposizione che esprime ciò che costituisce la *verità*, e che si potrebbe chiamare *principium essendi* (1).

L'altro è una proposizione che esprime un *segno* certo della verità, e che si potrebbe chiamare *principium cognoscendi.*

Egli è evidente che quel principio che esprime l'essenza della verità dee essere anche il principio della certezza, perciocchè ov'io possa vedere che in ciò che mi si presenta alla mente è

(1) Il distinguere bene questi due principj della certezza, ci dà il vantaggio di evitare nel progresso del ragionamento molte ambiguità, e al lettore molte male intelligenze; ed abbrevia nello stesso tempo il discorso, che non suole mai proceder sì lungo, come allorquando cammina incerto e confuso. Oltracciò conviene osservare che la certezza ha bensì una cagione fuori di noi; ma che tuttavia le proprietà di questa cagione che colla certezza non hanno relazione sono interamente escluse dalla natura del presente argomento.

la verità, io non ho bisogno d'altro motivo per esser certo della cosa pensata.

Medesimamente, ov' io m' abbia un *segno certo* secondo il quale io debba credere che ciò che penso è vero, io posso ragionevolmente e fermamente credere alla cosa presentata innanzi al mio pensiero, sebbene di essa non veda la ragione o sia la verità stessa.

Ma veggiamo che relazione abbiano questi due principj coi tre elementi della certezza, cioè colla *verità* nell'oggetto, colla *persuasione ferma* nel soggetto, e colla *ragione* produttrice della persuasione.

E prima, acciocchè il ragionamento proceda più spacciato, stabiliamo le maniere di parlare.

Qualunque cosa a cui io dia o neghi il mio assenso, si può rendere in una proposizione: una proposizione presente al mio spirito può dirsi anche una cognizione in quanto intendo e conosco quella proposizione. Userò dunque del vocabolo *proposizione* non per esprimere una forma particolare de'miei concepimenti, ma per esprimere tutto ciò a cui la mia persuasione si riferisce, quand'anco ciò fosse una semplice idea: perchè anche un'idea, come dissi, può essere colla lingua tramutata ed espressa in una proposizione (1).

(1) Ogni idea, come abbiamo dimostrato nella Sezione precedente, ha in sè un giudizio.

Ciò posto, dico che questo che forma o toglie in me la *persuasione*, è l'assenso o il dissenso ch'io do a qualche *proposizione*.

L'assenso poi, perchè produca una persuasione che dia *certezza*, dee esser mosso da una *ragione*.

Una *ragione* adunque è la causa generale della certezza; e dei tre elementi de' quali la certezza risulta, è il terzo quello che la genera nell'individuo unico soggetto reale della certezza (1).

Perchè adunque io dia il mio assenso ad una proposizione, e così generi in me la certezza, io debbo esser mosso da una *ragione*, e non dar questo assenso a caso, o alla cieca.

Ora questa *ragione* non è necessaria per altro, se non per questo, perchè produca in me la

(1) Il *soggetto* della certezza è sempre un *individuo*: poichè non può essere che un individuo quegli che dà o nega l'assenso ad una proposizione, non essendovi che individui sopra la terra. L'umanità non è che un'idea astratta. Sarebbe adunque un assurdo il dire, cangiando un astratto in una persona reale, che l'umanità e non gl'individui de' quali l'umanità si compone dà l'assenso e produce la certezza. Il dar l'assenso poi è pronunziare un giudizio: il giudice prossimo adunque della certezza è fuori d'ogni controversia l'individuo stesso, come il giudice prossimo delle azioni morali è la coscienza di ciascuno. Questo però non toglie che l'individuo non debba seguire una regola che è indipendente da lui, nel fare simigliante giudizio.

persuasione della *verità* di quella preposizione. Ma se la *verità* mi si mostra intuitivamente, in tal caso questa *ragione* che mi muove è la verità stessa, che presentandosi al mio spirito io riconosco, e provo di lei quella forza che genera in me un'immobile persuasione ragionevole appunto perchè prodotta dalla verità, e perchè non mi sono arreso che alla verità. In tale caso gli elementi della mia certezza riduconsi a due, cioè alla *verità* nell'oggetto che è altresì ragione della mia persuasione, e alla *persuasione* stessa in me soggetto cagionata da quella verità.

Ma ove io non possa vedere la *verità* stessa, che così si chiama la *ragione suprema* della proposizione; acciocchè io dia un assenso ragionevole (1), debbo avere un motivo, un indizio, o segno, in virtù del quale ragionevolmente io creda che in quella proposizione sia la verità, eziandio che io medesimo non la ci vegga: poichè quel segno della verità è tale che non mi può fallire. Or questo *segno* certo della verità può essere, in ragion d'esempio, un'*autorità* infallibile (2), alla quale ragionevolmente io credo, seb-

(1) *Erret necesse est*, dice s. Agostino, *qui assentitur rebus incertis.* (L. II. contra Accad. c. 4.)

(2) L'*autorità* non è già questo *principio* estrinseco della certezza considerato in tutta la sua generalità: ma è un

bene ciò che mi viene affermato da quella autorità, io non l'intenda. Ma di nuovo, in generale " un *segno certo* della verità di una proposizione ,, mi può produrre la certezza ,, sebbene estrinseco alla proposizione e non atto a farmi percepire e conoscere (1) immediatamente la verità stessa in essa contenuta.

Si possono adunque distinguere questi due principj della certezza chiamando l'uno *intrinseco* e l'altro *estrinseco* alla proposizione: perciocchè il primo non si trattiene solo a persuaderci e convincerci che in quella proposizione aver ci dee la verità; ma entra nella proposizione stessa, e la

caso particolare soggetto a questo principio. Una parte delle argomentazioni *ab absurdo* sono pure soggette al medesimo principio, cioè tutte quelle nelle quali l'assurdo non cade punto sul contenuto della proposizione, ma sulla proposizione stessa materialmente presa, sicchè nasce un assurdo a supporla falsa, sebbene non si sappia che cosa essa contenga, o non monti il saperlo.

(1) S. Agostino trova più propria la parola *sapere* per indicare la percezione della verità, e la parola *credere* per indicare l' assenso dato ad una proposizione sull' altrui fede. *Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimur quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus — non dubitemus dicere scire nos et quod percipimus nostris corporis sensibus et quod fide dignis credimus testibus, DUM TAMEN INTER HÆC ET ILLUD QUID DISTET INTELLIGAMUS.* Retract. L. I, c. XIV.

verità sua ci mostra manifestamente, e ce la fa percepire, per dir così; cogli occhi nostri dell'intelletto. Il secondo all' incontro non s'interna nella proposizione, anzi non si cura sempre del suo contenuto. E perciò con questo principio non è nè pure necessario che noi intendiamo chiaramente quella proposizione: ma checchè ella contenga, e qualsiasi la intelligenza nostra di lei (foss'ella anco espressa in lingua a noi ignota, o scritta in caratteri inintelligibili), mediante quel principio, noi proviamo a noi stessi e con ragione ci convinciamo, che quella proposizione dee contener il vero, e quindi che noi dobbiamo a ciò che è in essa contenuto prestare intero l'assenso.

ARTICOLO IV.

DELL'ORDINE CHE HANNO FRA LORO IL PRINCIPIO INTRINSECO E IL PRINCIPIO ESTRINSECO DELLA CERTEZZA.

Quando io ho un *segno certo* della verità di una proposizione, per esempio un'autorità infallibile che l'afferma, io ho un principio che mi dà certezza di quella proposizione o del suo contenuto.

Ma quel segno, perchè mi presti questo ufficio, dee essere egli medesimo prima *certo.* È dun-

que in questo caso una *certezza* che produce un'altra *certezza*. La certezza che io acquisto di quella proposizione, non l'acquisto io se non perchè prima ho la certezza di quel *segno* o argomento che me l'assicura. La certezza adunque che mi produce il principio estrinseco della verità, non è la certezza prima, ma è una certezza che suppone un'altra certezza precedente.

Or dunque, ond' è la certezza di quel *segno certo*? Se la certezza del medesimo mi viene da un altro *segno certo*, io ridomando, onde la certezza di questo? Manifesta cosa è che non si può andare all'infinito nella serie di questi *segni*, perciocchè se io m'accertassi del primo segno pel secondo, e del secondo pel terzo, e via discorrendo infinitamente; io dovrei aver nel capo mio una serie infinita di segni; cosa assurda: perciocchè in questa serie infinita il primo non troverebbesi mai; e dal primo dipenderebber pur tutti gli altri; nè senza il primo nulla gli altri varrebbero. È dunque da finire in un segno, la verità del quale mi sia nota per sè stessa, e non per altro segno. Così forz'è di ridurre il *principio estrinseco* della certezza al *principio intrinseco* come a un principio superiore; e in tal modo il principio ultimo della certezza riducesi ad un solo, cioè alla *verità* veduta dalla

nostra mente con una intuizione immediata, senza segni e senza argomenti di mezzo (1).

(1) Osservisi bene, che il motivo, o ragione che piega il mio assenso, dee in ogni caso essere sempre la *verità*; perciocchè nulla potrebbe veramente persuadermi che una cosa è vera, se non la *verità*. Poniamo che io sia mosso a credere o pronunziar vera una proposizione da' miei interessi. Questa proposizione sarebbe resa a me veramente certa? No: perchè la ragione che mosse il mio assenso fu *l'utilità* mia, e non la *verità*. V'ha un sicario che minacciandomi di conficcarmi un pugnale nel petto mi fa giurare una dottrina. Che fa costui? mi persuade? Nò certo, all'istante; non farà che rendermi spergiuro: poichè quella pena minacciata non produce in me la certezza; essa non è verità, ma è pena; non ha dunque diritto sul mio assenso intellettuale. Poniamo che una lunga oppressione, una lunga servitù, una indefinita serie di pene fattemi soffrire, accompagnate da altri mezzi di persuasione (non però mai dalla *verità*), piegasse in me l'assenso a qualche dottrina, e producesse in me una persuasione qualunque. Questa persuasione sarebb' ella certezza? Nò certo; perchè prodotta da motivi estranei alla verità. Che se quella persuasione, nata in me prima per motivi stranieri alla pura forza del vero, poi sopraggiungendo la verità nel mio spirito, fosse da questa confirmata; ella comincierebbe ad essere certezza solo in quest' ultimo tempo, e non prima. Non altro motivo dunque che la vista della verità può produrre la vera certezza.

ARTICOLO V.

DELLA MANIERA ONDE NOI VEDIAMO LA VERITA'.

Due sono i principj della certezza, l'uno *intrinseco*, e l'altro *estrinseco.*

Il principio intrinseco è la *cognizione intuitiva della verità.*

Il principio estrinseco è la *cognizione di un segno certo della verità.*

Il principio estrinseco non è propriamente ultimo: egli è ordinato sotto il *principio intrinseco* e da lui dipendente: poichè non si può avere un *certo segno* della verità, senza che si abbia una *certezza* anteriore, che in ultima analisi non ci può esser data che dal principio intrinseco, dalla *cognizione intuitiva della verità* (1).

Il principio supremo adunque od ultimo della certezza è un solo, l'intuizione o la *vista della verità.*

Conviene adunque occuparsi a spiegare come sia che noi diciamo di vedere o conoscere *intuitivamente* la verità in una proposizione.

Noi diciamo di conoscere la verità in una proposizione, quando ne sappiamo la *ragione.*

(1) Art. IV.

Ma la ragione di una proposizione, può essere sempre espressa con un' altra proposizione; per esempio, la ragione di questa proposizione " l'uomo è più nobile de' bruti ,, può essere espressa con quest'altra " perchè l'intelligenza di cui l'uo-,, mo è fornito è più nobile del solo senso ,, .

Ma se una proposizione contiene la ragione di un'altra proposizione, una terza proposizione forse vi avrà che conterrà la proposizione della seconda: la ragione della ragione, il perchè del perchè. Così della proposizione " l'intelligenza è facoltà più ,, nobile del solo senso ,, si può dare la ragione in quest'altra " perchè l'intelligenza ha per oggetto ,, l'essere in universale, e il senso è ristretto al ,, corpo ,, .

Ora di questa seconda proposizione conviene pure sapere la ragione, per poter dire, di conoscerne propriamente parlando la verità, e quindi convien conoscere quella terza proposizione.

Ma cercando di nuovo la ragione di questa terza proposizione, e poi della quarta, e così via; si viene finalmente ad una proposizione ultima, oltre la quale andar non si può: la quale contiene ed esprime la ragione suprema che ci dee soddisfare per se medesima, bene intesa che da noi ella sia, e pienamente appagare la nostra voglia di ricercar ragioni: e questa ragione suprema od ul-

tima è la ragion propria di tutta quella serie di proposizioni, e perciò anche della prima: della quale altri non dice già di conoscere propriamente od intuitivamente la verità, fino che non è pervenuto a trovarla nell'ultima sua ragione, nella quale l'intelletto si acquieta pienamente.

Or facciasi qui attenzione: cercavasi di sapere " quando sia che noi percepiamo intuiti-,, vamente la verità di una proposizione ,,. E trovammo, osservando il fatto, che l'intelletto umano non è pienamente quieto e contento, e non crede, o dice di vedere la *verità* della proposizione, se non allora che vede l'*ultima ragione* di essa. La *verità* dunque della proposizione non è la proposizione stessa, ma la sua ultima e *suprema ragione*: questa ragione ultima perciò è quello che nel significato comune della parola si chiama *verità* della proposizione: e il vedere la *verità*, non è che il vedere questa *ragione*.

Il criterio adunque della certezza, espresso in queste parole " la cognizione intuitiva della ,, verità ,,, si può anche rendere in quest'altre, " la cognizione della ragione ultima della pro-,, posizione ,, (1) di che si tratta.

(1) Si dice della *proposizione*, e non della cosa intorno a cui pronuncia la *proposizione*. La *ragione* della proposizione è una *ragione logica*; la ragione della cosa intorno

ARTICOLO VI.

CHE IL PRINCIPIO DELLA COGNIZIONE DEE ESSER ANCO IL PRINCIPIO DELLA CERTEZZA.

Quand' io voglio conoscere se una proposizione è vera o falsa, io cerco la *ragione* della medesima (1).

La ragione della medesima può essere espressa in altra proposizione di cui pur cerco la ragione: e non mi acquieto pienamente (2) fin che di pro-

a cui la proposizione pronuncia è una *ragione metafisica* o finale ec. Pigliamo in esempio questa proposizione " esiste il genere umano ". Il genere umano è ciò intorno a che pronuncia la proposizione. Ora io per esser certo di questa proposizione non ho mica bisogno di conoscere la ragione ultima del genere umano; ma bensì quella ragione ultima che mi *provi* la sua esistenza; perchè la proposizione versa su di questa esistenza, e non sulla *natura*, o sulla *ragione* del genere umano stesso.

(1) Art. V.

(2) Nel fatto gli uomini non si acquetano sempre ragionevolmente nelle loro ricerche; ma si acquetano talora anche sopra ragioni frivole, come vedesi nel volgo, e talora queste colpiscono di più che le solide e vere. Si può adunque ricercare " quale sia la legge che segue nel fatto l'appagamento degli uomini nella ricerca delle ragioni delle cose ". E si può stabilire che la legge sia questa " Nella serie delle proposizioni subordinate ciascun uomo si appaga giunto a quella proposizione della quale egli più non dubita " qualunque poi sia la cagione che nol fa dubitare.

posizione in proposizione, di ragione in ragione, non sono venuto alla *ragione ultima* di tutte, e per sè evidente. Allora dico di percepire intuitivamente la verità della prima proposizione, d'aver trovato il *principio supremo della certezza.*

Or attendasi a questo fatto (1). Fino che io di una proposizione cerco s'ella è vera, o s'ella è falsa, io distinguo la *cognizione* (2) dalla *certezza.* Perciocchè io conosco, io intendo il senso di quella proposizione, e tuttavia non so ancora s'ella sia vera. La *cognizione* adunque che ho della medesima non è una cosa colla verità o *certezza* che cerco di essa. Questa distinzione fra la *cognizione* e la *certezza* di una proposizione, si rimane in tutta la serie delle proposizioni o ragioni, in fino all'ultima. Ma venuti che siamo alla *ragione ultima*, forz'è che la *cognizione* colla *certezza* s'immedesimi, e fra queste due cose non rimanga più alcuna reale separazione.

In fatti, dissi *ragione ultima* a quella propo-

(1) Si osservi bene, che io non ho cominciato ancora a parlare contro gli scettici. Qui non fo che esporre de' *fatti* e analizzarli. Racconto ciò che agli uomini avviene, o ciò ch'essi credono che loro avvenga: ragiono insomma col comune degli uomini, non m'impaccio ora cogli scettici, co' quali tratterò ne' capitoli seguenti.

(2) *Cognizione* in senso latissimo per *concezione*, o per tutto ciò che si concepisce.

sizione che, intesa appena, ha già, per la sua intrinseca autorità e forza di evidenza, tirato a sè giustamente il mio assenso; sicchè io non posso, nè voglio cercare altra ragione di lei; ma quella mi appare giustificata da sè, e mi convince pienamente ed appaga. Conosciuta appena quella ultima ragione, io dico di vedere la *verità* della cosa (1): *cognizione* dunque e *certezza* diventano in quell' ultimo punto delle mie investigazioni, una sola e medesima intellezione.

Ma avvertite ancora, che se io mi fermo a quella ragione ultima, non è già solo perchè io mi senta appagato in quella. Io potrei chiamarmi appagato anche in una ragione che non è ultima, e in quella fermarmi. Nell' ultima mi fermo non pure volontariamente, ma anco necessariamente, poichè dicendo *ultima*, dico tal ragione oltre la quale non ce n'ha alcun'altra, che io possa veramente cercare, o a cui io possa assentire, nè che io possa conoscere. Come dunque la *ragione ultima* di una proposizione è quella dove termina il mio assenso, e la mia persuasione, così essa è quella altresì dove termina la mia cognizione: ella è non solo il principio della certezza, ma ben anco il

(1) Art. V.

principio della cognizione: ciò che avevamo tolto a dimostrare (1).

(1) Quando si arriva a questo punto, ove la *cognizione*, e la *verità* o certezza non sono più che una cosa, allora si vede chiaro quanto sia assurdo far produrre la cognizione da' sensi, da' quali non può venire la certezza. I Peripatetici s' avvidero sì che il giudizio della verità delle cose non poteva appartenere ai sensi. Or questo solo sarebbe dovuto bastar loro, ove ci avessero attentamente riflettuto, a farsi accorti, che dunque nè pur la cognizione da' sensi come da sua intera cagione, potea derivare; perciocchè questa è in ultimo una cosa medesima colla certezza. Ecco come Cicerone riferisce l'opinione de' Peripatetici e degli Accademici ,, *Tertia philosophiae pars, quae erat in ratione et disserendo, sic tractabatur ab utrisque* (gli Accademici ed i Peripatetici). *Quamquam oriretur a sensibus, tamen non esse JUDICIUM VERITATIS in sensibus. Mentem volebant rerum esse judicem: solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex, et unius modi, et tale quale esset. Hanc illi IDEAM appellabant jam a Platone ita appellatam: nos recte speciem possumus dicere* (Academ. I). Or dunque questi Peripatetici facevano delle idee il principio della certezza. Ma se avessero osservato come le une dalle altre germinavano, sarebbero venuti a trovar la *prima* idea fonte dell' altre: quindi l' unità del fonte della *cognizione*, della *certezza*. Checchè questi Peripatetici opinassero, certo è che chi giunge a conoscere che il *giudizio* della certezza non proviene che dalla mente, può (se vuol essere coerente a se stesso) altresì trovare che anche la *cognizione* dee avere la stessa origine.

ARTICOLO VII.

IL PRINCIPIO DELLA CERTEZZA È UNO PER TUTTE LE PROPOSIZIONI POSSIBILI.

Io non mi sono posto ancora a dimostrare, contro gli scettici, che esiste per l'uomo un valido principio della certezza: questo capitolo non si occupa che a mostrare quale dovrebbe essere questo principio, perchè tale chiamar si potesse, s'egli vi fosse veramente.

Dico adunque seguitando, che se il principio della certezza vi è, non può esser che uno per tutte le proposizioni possibili: il che è conseguenza delle cose esposte fin qui.

E veramente io mostrai, che pigliando una proposizione qualunque, per vederne la verità, conviene ricercarne e conoscerne la *ragione ultima* (1). Restava dunque a sapere, se questa *ra-*

(1) S. Agostino riconosce che è bene appropriato il titolo di *ragioni* alle *idee*. E veramente una *ragione* non può esser mai altro che un'*idea*. Ecco il luogo del grande vescovo d'Ippona: *Ideas latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferri videamur. Si autem RATIONES eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus: rationes enim graece, λόγοι appellantur, non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non errabit.* Lib. LXXXIII Quaest., Q. XLVI.

gione ultima d'una proposizione, dovesse esser l'ultima anche per tutte le altre.

Ma ricercando la natura di questa *ragione ultima*, venni a trovare ch'essa non era solo il principio della certezza, ma sì ancora il *principio delle cognizioni umane*.

Ora fu veduto nel corso di quest'opera, che il principio di tutte le umane cognizioni è un solo, l'ESSERE IN UNIVERSALE (1). Convien dunque dire che anche il principio della certezza, s'egli vi è, dee essere un solo per tutte le proposizioni possibili, e sia appunto questa stessa idea maravigliosa dell'essere che la natura ha inserita in noi per renderci intelligenti, ciò che viene ad una cosa medesima col dire capaci di percepire la verità (2).

(1) Gli antichi riconobbero che il principio della certezza dovea esser qualche cosa di *generalissimo*, come si può veder in Sesto nelle *Ipotiposi*, L. II, c. IX.

(2) In questo senso è vero ciò che scrive l'autore del Saggio sull'Indifferenza: " *La certitude est la base essentielle* „ *de la raison* „ Vol. II.

ARTICOLO VIII.

DI UNA MANIERA SEMPLICISSIMA DI CONFUTARE GLI SCETTICI.

L'unica forma della ragione umana è l'essere in universale (1); quest'essere in universale è tanto il principio della cognizione, come il principio della certezza (2).

Ora se si considera quest'essere in universale come il *principio della cognizione*, chiamasi IDEA, idea prima, idea madre.

Ma se si considera come il *principio della certezza*, chiamasi generalmente dagli uomini ragione ultima, e VERITA' delle intellezioni (3).

Questo basta a giustificare quella sentenza che io scrissi nel *Saggio sui confini della ragione*, cioè che " l'unica forma della ragione umana è ,, LA VERITA' ,, (4).

Ed ora badisi qui come da questa sola proprietà di parlare nasca una facilissima confutazio-

(1) Sez. V.

(2) Art. VI, e VII. Questo è anche vero secondo il senso comune degli uomini: gli scettici assaliscono il senso comune: la difesa di esso è ne' capitoli seguenti.

(3) Art. II.

(4) *Opusc. Filos.* Vol. II, facc. 98.

ne degli scettici, e il senso comune sia immune per se stesso dagli assalti de' sofisti, che credono di oppugnarlo, e nè pure dirigono contro lui i loro colpi.

Facciamo parlare insieme gli Scettici colla Comunità intera degli uomini, e veggiamo siccome quelli combattano, anzi che con questi, colle loro proprie chimere.

Comunità degli uomini. Di alcune proposizioni si può conoscere il vero ed il falso.

Scettici. Presunzione vana! la verità non può conoscersi da uomo alcuno.

Comunità degli uomini. E pure noi, sogliamo continuamente formare de' ragionamenti, noi abbiamo delle idee, queste le congiungiamo in giudizj, i giudizj gli annodiamo fra loro e ne formiamo de' raziocinj. Mediante queste diverse operazioni dello spirito noi veniamo a conoscere se una proposizione sia ragionevole o nò, se sia vera o falsa.

Scettici. Voi altri, turba infinita, credete di far tutto questo, e con ogni sicurtà ravvolgete idee, componete giudizj, e andate a caccia, sillogizzando, di ragioni sopra ragioni. Ma vana e perduta fatica! A noi, pochi savj, fa ridere: poichè veggiamo che ciò che trovate, limandovi così il cervello, è poi tutto falso, e quelle idee che

avete per ragioni, sono illusioni vostre, senza che la verità ve l'abbiate mai.

Comunità degli uomini. Noi non giungiamo, è vero, a queste vostre acutezze. Tuttavia potrebb'essere che la differenza in fra noi consistesse appunto in questo, che non veggendo noi tanto innanzi, siccome vedete voi altri, nè pure possiamo tanto innanzi desiderare, e quindi noi ci acquietiamo prima di voi, mentre voi altri sdegnate ciò che noi pienamente appaga e accontenta.

Scettici. Così è fuor d'ogni dubbio.

Comunità degli uomini. Per dire in altre parole lo stesso pensiero, noi ci acquietiamo nella *verità*, e voi cercate qualche cos'altro oltre la *verità*.

Scettici. Oibò, noi diciamo anzi che voi non trovate mai, nè si può trovare la *verità*.

Comunità degli uomini. Ma diteci per grazia, non avete voi riconosciuto questo fatto, che noi facciamo di quelle operazioni col nostro spirito che si chiamano ragionamenti?

Scettici. Sì, ma questi sono di nessun valore.

Comunità degli uomini. Qualunque sia il valor loro, noi li facciamo; e mediante quelli, noi perveniamo a vedere una *ragione ultima* delle proposizioni delle quali si cerca il vero ed il falso.

Scettici. Appunto questa *ragione ultima*, a cui si riducono, risolvendoli, tutti i vostri ragiona-

menti, è sfornita di ogni autorità e di ogni valore. Appunto per questo non valgono nulla i ragionamenti vostri, perchè hanno tutti per fondamento una *ragione ultima*, gratuita e senza dimostrazione, senza sostegno, e a cui bisogna assentire gratuitamente.

Comunità degli uomini. Se la cosa stia come voi dite, o nò, noi non possiam disputare, perchè troppo alto è il ragionamento vostro sopra il sapere di noi moltitudine. Ciò che possiam dimandarvi è solo questo: se voi sappiate, come quella ragione ultima de' ragionamenti, con proprietà di parlare si chiami.

Scettici. Che importa a noi il significato de'vocaboli? noi ragioniamo di cose, e non di parole.

Comunità degli uomini. Ma non si può sapere quali sieno le cose sulle quali due parti ragionano, se le parti non convengono nel significato delle parole.

Scettici. Come adunque si chiama ella questa vostra ragione ultima?

Comunità degli uomini. VERITA'.

Scettici. Eh! sciocchezza!

Comunità degli uomini. Tant'è: ella si chiama *verità* (1), questo è il suo nome proprio: ed è

(1) Noi abbiamo mostrato che l'essere costituisce ciò che comunemente si chiama il lume della ragione, e dalle scuo-

perciò che noi dicevamo consistere la differenza fra voi altri pochi e sublimi filosofi, e noi minuta e innumerevole genterella, in questo solo, che noi ci appaghiamo, e accontentiamo della *verità*; ma per voi altri questa è troppo misera e ignobil cosa; e quando ella vi si presenta, voi non la degnate d'onorevole accoglienza, e anzichè arrendervi e sottomettervi ad essa, lei vi mettete dietro le spalle, per andar più oltre, e cercar cosa migliore e più degna di voi.

Scettici. Voi ci schernite, e abusate delle parole.

Comunità degli uomini. Vi scherniamo? non facciamo che esporre la differenza che corre frà voi altri filosofi, e noi genere umano. Non essendo noi atti ad entrare in sottili ed ardue investigazioni con voi altri, ci accontentiamo di esporre il fatto: noi non vogliamo decidere chi abbia la ragione ed il torto: mettiamo solamente in chiaro la nostra opinione, perchè impugnandola voi, sappiasi almeno che cosa impugniate e

le il lume dell' intelletto agente, ed è la ragione ultima onde tutte l' altre cose si conoscono. Ora s. Agostino chiama appunto *verità* questa luce, questa ragione: " *Lux increata est ratio cognoscendi*, dic' egli, *et sola lux increata EST VERITAS. De V. Relig.* C. XXXIV e XXXVI.

combattiate. In quanto poi all'*abuso* che ci rimprocciate delle parole, vi domandiam perdono; ma ci riesce alquanto strano un simile rinfacciamento a noi.

Scettici. E non è egli un abuso manifesto di parole, dar nome di verità a quell'ultima ragione in cui vanno a finire tutti i nostri ragionamenti? non è quest'abuso ridicolo, mentre trattasi appunto di sapere se quella *ragione ultima* sia vera o illusoria? Voi supponete decisa la questione, che si agita appunto.

Comunità degli uomini. Vi ripetiamo che noi non vogliamo agitare nessuna questione, che noi non siamo da tanto da contender co'vostri sottilissimi ingegni. Ma riguardo all'abuso delle parole, non vi rammentate forse più con chi parlate?

Scettici. Con una moltitudine di gente la più parte illetterata.

Comunità degli uomini. Voi parlate colla società del genere umano, la quale, letterata o non letterata, è quella sola che impone i nomi alle cose, o che dà loro autorità. Risovvenitevi che voi stessi, prima di diventar filosofi, siete stati educati nella società degli uomini; che in questa avete apparato quella loquela che adesso adoperate a disputare contro di lei; che questa loquela era

già formata prima che voi filosofaste, pensaste, nasceste; che bella e stabilita, tanto voi come noi tutti la usiamo ad esprimere i nostri concepimenti. Non v'è adunque lecito di attribuire al nome di *verità* un significato diverso da quello che noi gli attribuiamo, e che i nostri padri gli hanno sempre attribuito, e molto meno di rimprocciare all'intero genere umano, abuso di vocaboli, mentre il genere umano è quegli che in questo fa e sancisce la legge a cui tutti debbono stare gli uomini, letterati ed illetterati, se pur vogliono intendersi fra di loro. Perdonatemi piuttosto se noi ritroviamo una presunzione infinita da parte di voi altri pretesi scettici, i quali togliete così a fidanza di dar legge al genere umano anche nella significazione delle parole, che da lui avete ricevuto. Contentatevi del diritto di ragionare, o sottilizzare a vostra posta; ma lasciate all'uman genere quello sulla lingua, che nessuno tor gli può nè violare impunemente. Ora sappiatevi adunque, che tutto il genere umano appunto dal principio del mondo fino al presente non ha mai inteso di dire altro, dicendo di conoscere la verità di una proposizione, se non di conoscere quell'ultima ragione, quell'ultimo elemento della medesima: e che alla parola *verità* non ha aggiunto che questo valore. Non potete dunque negare la *verità*:

i vostri colpi non vanno contro di questa; mentre voi pure accordate (ed è un fatto) che ogni ragionamento gli uomini lo scompongono e riducono ad un ultimo elemento, o *ragione* del ragionamento (1). Veramente il dire che questa ragio-

(1) Gli scettici non negano le apparenze; quindi nè pur negano la *cognizione*, ma la dichiarano priva di certezza: essi assaliscono la *verità* della cognizione attaccando la base, l'ultimo principio della certezza. Si mediti bene il passo seguente di Sesto, nel quale questi pretende di combattere i dogmatici: " Il *qualche cosa* che i dogmatici ,, dicono essere la concezione *generalissima* di tutte (καὶ ,, μὴν τὸ, τὶ ὅπερ φασὶν εἶναι πάντων γενικώτατον) ,, – se è falso, debbono confessare essere false anche tutte ,, le altre cose. Poichè in quella stessa maniera che data ,, la proposizione generale: quella *cosa* che è animale ha ,, l'anima; è pur data quest'altra: questa cosa (particolare) ,, che è animale, ha l'anima; nella stessa maniera se la ,, concezione generalissima di tutte (il qualche cosa) è fal- ,, sa, anche tutte le concezioni particolari saranno false, e ,, non vi avrà nulla di vero ,,. Ora lo scettico è tutto impegnato a provare che il *qualche cosa*, la nozione generalissima, il principio onde tutte le altre concezioni dipendono, non si può dimostrare che sia vero. Di che poi trae la conseguenza, che anche tutte le cognizioni sono prive di certezza. Ora da questo passo di Sesto (*Hypotyp.* L. II, C. IX) molte cose importanti si rilevano, cioè 1.° che gli antichi *dogmatici* avevano riconosciuto che tutte le cognizioni umane si riducevano in un solo principio, o sia in una *concezione generalissima*, e che questo fatto non lo impugnavano punto gli scettici, ma ammettendolo, pigliavano anzi a combattere la certezza di questa *concezione universalissima* cono-

ne è falsa e non vera, è un abusare delle parole: perciocchè ciò che si chiama *verità*, non è qualche altra cosa, ma quella ragione stessa. La *verità* dunque è immune dai vostri assalti: e la differenza che passa fra gli *scettici* e il *senso comune* non è altra che questa, che il senso comune, pervenuto alla verità, ivi si acquieta e riconosce d'esservi pervenuto; e gli scettici pervenuti alla verità non se n'accorgono, ma la tra-

sciuta; 2.° che questa concezione universalissima era la concezione del QUALCHE COSA, cioè dell' *essere comunissimo*; 3.° che da questa concezione dell' essere comunissimo facevano dipendere ad un tempo la *cognizione*, e la *certezza* della cognizione; 4.° che il sofisma degli scettici di tutti i tempi consiste nel richiedere una dimostrazione del principio *ultimo*, cioè una *ragione* della *ragione ultima*, il che è una contraddizione in termini. La maniera facile dunque che qui propongo di confutare gli scettici, è quella di non secondarli nella loro intemperanza intellettuale, cercando di dar loro una dimostrazione di ciò che è essenzialmente indimostrabile ed essenzialmente evidente, dalla cui evidenza si cava anzi ogni dimostrazione de' veri inferiori; ma di mostrar loro, ch' essi fabbricano il loro sistema sopra un falso supposto, il supposto cioè che *verità* sia qualche cosa di ulteriore alla ragione ultima, o concezione generalissima; quando tutti gli uomini, dicendo di conoscere la verità di una proposizione, non intendono di dir altro, se non ch' essi veggono il nesso di quella proposizione colla *ragione ultima*, o sia colla concezione universalissima ed evidentissima per se stessa.

passano, e cercano qualche cos' altro migliore, pel quale (abusando delle parole) riserbano arbitrariamente il nome di *verità* (1).

Chi bene sente la forza di questo dialogo, troverà la causa del senso comune circa l'esistenza della verità, non solo vinta, ma messa fuori di questione.

E intenderà parimente onde agli scettici venga il loro desolante errore.

Questo non è in fine che un abuso di astrazione.

Quantunque volte il ragionamento cade sopra un oggetto, e si trascura di considerare l'oggetto in se medesimo, ma si ragiona di lui secondo un suo concetto astratto, è facilissimo che l'error vi s'intrametta. Perciocchè il concetto astratto del-

(1) Da questo esempio intendasi quanto sia necessario studiare nella proprietà de' vocaboli, prima di oppugnare le sentenze del senso comune, che non in altro modo, ma ne' vocaboli espresse si presentano. Meditando l'importanza di questo avviso, si viene a conoscere l'intima unione delle idee colle parole: e come queste sole contengano la tradizione delle opinioni umane. Quindi gli antichi consideravano l'etimologia, o per dir meglio lo studio del valore delle parole, siccome una parte assai necessaria alla logica. *Verborum*, così Cicerone espone la dottrina degli accademici e de' peripatetici su di ciò, *verborum etiam explicatio probabatur, qua de causa quaeque essent ita nominata: quam etymologiam appellabant*. Ved. *Academ.* L. I.

l'oggetto non è un concetto perfetto di lui, cioè non ha tutto ciò che nell'oggetto si contiene, mancando ciò che gli è proprio, ciò che lo determina esclusivamente fuori di ogn'altro: e la mancanza di questo elemento importante, dee fare sbagliare il ragionamento e darci degli erronei risultati.

E così fanno gli scettici, ragionando della verità. Essi la considerano astrattamente, come una qualità che si dà alle diverse proposizioni, delle quali si cerca s'elle sono vere, o sono false. Secondo questo concetto generale e astratto della verità, si distingue la *proposizione* dalla *verità* di essa; e quindi sembra che si possa ammetter sempre quella senza di questa. Gli scettici adunque credono di poter dire che nessuna proposizione è vera: e che l'unione di que'due elementi, la proposizione e la verità, non si può giammai realizzare.

Ma avrebbero essi ciò detto, se non avessero considerata la verità così astrattamente e generalmente? se si fossero in quella vece posti a considerare la verità in sè stessa, e a formarsene la nozione propria? No certo; poichè in tal caso sarebbero pervenuti a vedere che quella verità che in tutte le proposizioni di conseguenza è divisa da esse, in modo che *proposizione* e *verità della*

proposizione son due cose; quella *verità* stessa è una *prima proposizione*, e non altro: sarebbero pervenuti a vedere in somma che v' ha una proposizione che esprime la stessa verità, cioè una ragione che VERITA' da tutti si appella. Venuti così a considerare da vicino la verità, e anzi in sè stessa, e non in qualche sua vaga e astratta nozione, e trovato ch' ella è un' ultima ragione (che si esprime in una ultima proposizione); avrebber conosciuto manifestamente, che è un assurdo, una contraddizione in termini a negare la verità di quest'ultima proposizione, perciocchè era un negare che la *verità* sia la *verità*. Nè altro perciò che in un abuso di parole, in una trascuratezza di bene intenderne il valore, l'errore degli scettici si risolve.

Di che avviene che la questione scettica al tutto si cangi, e non possa dimandarsi più: "si ,, può egli conoscer la verità ,,? ma si bene: "dee ,, l'uomo accontentarsi della verità ,,? dee ad essa assentire? Ciò, a cui il genere umano ha imposto il nome di *verità*, è poi questa cosa sì autorevole, sì assoluta, che niente di là da essa si possa aspettare di più nobile, di più appagante; o niente al tutto di checchè pregio egli sia?

Questo nuovo stato della questione, che ne rende la soluzion manifesta, la quale in vano gli

scettici disconoscono, è il solo che possa sussistere; e ciò si vedrà maggiormente da quello che per ragionar siamo ne' capitoli susseguenti.

CAPITOLO III.

DELLA CERTEZZA DELLA COGNIZIONE FORMALE. PERCEZIONE DELL' ENTE FONTE DI OGNI CERTEZZA.

ARTICOLO I.

OBBIEZIONI SCETTICHE CONTRO LA PERCEZIONE DELL' ENTE.

Gli scettici non negano, almeno comunemente parlando (1), le apparenze: non dicono che noi non sentiamo; dicono che la nostra percezione c'inganna, e quindi ch'essa non ci può essere sicura promettitrice e mantenitrice di verità.

La prima *percezione* da cui tutte l'altre dipendono (2) è quella dell'ente: e i dubbj che gli scettici possono presentare contro la veracità e sincerità della *percezione dell' ente*, si riducono a questi tre.

I. Come sappiamo noi che la percezione del-

(1) Pirrone medesimo, secondo Sesto Empirico (*Hypotypos.* L. I, C. VIII), ammetteva le *apparenze* sensibili, e negava solo che si potesse provare la loro realità.

(2) Cap. II.

l'ente (forma di qualunque altra percezione) non sia che una pura illusione? che non abbia se non una realità apparente da parte nostra?

II. Come è possibile che l'uomo percepisca ciò che è fuori di sè? come può egli uscir di sè? che cosa forma il passaggio fra lui, e le cose fuori o diverse da lui?

III. Ciò che vede lo spirito, quand'anco non fosse illusione, quand'anco avesse qualche cosa di reale, non sarebb' egli alterato e falsato dal modo del veder nostro? non sembra egli naturale che lo spirito, veggendo le cose, le rivesta di quelle forme che sono in lui, siccome specchio che riflette le immagini delle cose fornite di quella configurazione che ha egli stesso, sicchè s'egli è concavo o convesso, le rattrae o le rallarga, e non le mostra già tali quali sono, ma qual è l'immagine ch'egli, secondo la propria figura, ne forma in sè medesimo?

A questi tre si riducono gli argomenti dello scetticismo, e a questi dobbiamo rispondere. Ma prima di farlo, ci gioverà molto l'entrar dentro nella mente umana, e vedere per quali passi ella venga fino a queste estreme dubitazioni.

ARTICOLO II.

ONDE QUESTE OBBIEZIONI DERIVANO.

L'attenzione nostra, fino dall' ora che noi entriamo in questo mondo, è continuamente occupata da percezioni sensibili. Che se, fatti adulti, noi ci applichiamo alle scienze, una quantità sterminata di ragionamenti, gli uni più sottili ed ardui, più astratti e prolungati degli altri, tengono ed esauriscon tutte, si può dire, le forze del nostro spirito. Or questa immensa mole di percezioni e ragionamenti, capace di assorbire e vincere qualunque intellettual vigoria, invita pur a sè colla vivacità e colla magnificenza del suo apparato: i nostri bisogni, le nostre inclinazioni, i nostri più nobili pensieri in quell'oceano di sentite e pensate cose cercano e sperano un loro appagamento. Ora il rimuovere dalla mente nostra tutte queste percezioni, tutto questo globo di ragionamenti che tanto amiamo, non dee essere ella opera estremamente difficile? il ridursi in una specie di solitudine intellettuale, ove tolto via l'acquisito sapere, non si tenga ad oggetto di nostra attenzione che la sola *possibilità* di un saper qualunque, non dev' egli tornarci naturalmente disaggradevole ed ab-

borrito? E pure chi vuol porre l' attenzione nella sola idea dell'*essere in universale*, conviene che divida e allontani da sè, per astrazione, ogni cognizione acquistata, ritenendo solo l'abilità di dirigere l'attenzione, frutto del ricevuto sviluppamento: perciocchè ove ci riduciamo con quella sola *idea*, non ci rimane che la sola *possibilità* del sapere. E questa specie di astinenza, per così dire, anche per poco rincresce; e pare che noi con essa non pensiamo più a nulla, o periamo in una sterile contemplazione: nè si vede necessità, o vantaggio di ciò. Perciò gli uomini non soglion fare questa astratta meditazione; se pur taluno recato non sia a ciò da singolare necessità, da un bisogno urgente di cercar fondamento a tutte le umane cognizioni pericolanti.

E a tutti importa assai la ricerca sulla veracità del sapere umano, e ne ragionano tutti.

Or questi ragionamenti da che specie adunque di sapere son tratti? dal sapere acquisito e dedotto. Imperciocchè, come diceva, tutto ciò che trae più fortemente la mente umana, e di sè continuamente la occupa, sono le scienze in tutto il loro ampio giro, con tutte le moltiplici loro ricchezze. Vede lo scienziato ingannarci questa osservazione, fallirci quel ragionamento: ad una ragione riputata buona, contrapporsene un'altra ina-

spettata di egual peso o maggiore: ciò che prima si credeva, discredersi poi: l'industria del disputare assottigliarsi, e scaltrirsi ognor più: e uscire finalmente i sofisti al mondo, i quali professano scopertamente, e tolgono ad insegnare con metodo l'arte di provare il pro e il contra di tutte cose, di distraere un ragionamento, di allungarlo sicchè non mai se ne venga a capo, di frastornare un accordo, il qual certo non si conchiuderà giammai con chi ha tolto l'impresa di non accordarsi nè arrendersi altrui, ragione o torto che s'abbia.

Questa esperienza della fallacità dell'umana ragione, questa flessibilità e questi rivolgimenti continui che si fanno prendere al ragionamento, questa possibilità di portar sovente nelle menti la confusione, quest'ambizione insensata di dar prova di una possanza d'intelletto nel falso, avviano finalmente gli uomini superficiali o travolti ad una opinione di assoluto *scetticismo*.

Ma tutti questi esperimenti che hanno fatto i sofisti, su che parte di sapere finalmente gli han fatti? Questo si dee ricercare. Non gli hanno fatti che sulla parte più attraente e più usuale del sapere, su quella parte che di sè occupa ed alletta tutte le menti de'dotti, non mai su tutto intero il sapere.

All'incontro, qual conseguenza di quegli esperimenti cavarono? forse un dubbio su tutta

quella parte di sapere , ch' ebbero sottomessa a simili prove? Non restrinsero la conclusione a questa parte : ma la si distesero al sapere universo: e pronunciarono, che tutto il sapere umano era illegittimo, e falso, o per lo meno dubbioso.

Si prese adunque la parte pel tutto: non si badò che l'esperimento era caduto sulla sola parte del sapere dedotto, parte che è sì di una immensa ampiezza e pompa, e che tutti occupa di sè gli umani intendimenti, ma non è però ancora il sapere tutto quanto intero. Non s'accorsero adunque che v'avea un'altra parte di sapere, su cui non s'era mai fatto l'esperimento di renderlo dubbio; quella parte era però tenuissima, era un piccolo elemento trascurato e quasi in un angolo della mente lasciato, o anzi usato come servitorello d'infima classe che altri nol degna pur di uno sguardo e di una attenzione leggera. Non curato questo piccolo elemento, come si trasanda l'infinitesimo in matematica, o come si cassa dal numero degli uomini il poverello da' grandi; avvenne che si errò, quell'incertezza di sapere trovata nella parte, si accomunò e dichiarò esser del tutto; nè pure sognandosi, per avventura, che quell' umile particella di sapere che nelle menti era confusa col resto, nè sola si aggraziava di un pensiero, dovesse andarsi esente ella sola da una tal legge,

e la sola ella fosse, la qual altresì potesse redimere dalla proscrizione il più grande ed il più pomposo sapere, quello onde l'uomo insuperbisce, e toglie pel tutto del suo conoscimento.

E pure è così: il fondamento di ogni certezza non si può trovare che in un piccolissimo e sfuggevolissimo punto della scienza. Questo punticciuolo, se è minuto e quasi impercettibile, è però saldo e fermissimo: sicchè in lui può l'uomo pontar la leva della ragione, e muovere i suoi ragionamenti ad efficacissime operazioni. E questo punto è quell'*idea* dell'essere, come dicevamo, astrattissima e semplicissima, onde le idee tutte dell'uomo vedemmo prendere il loro principio e il loro esser d'idee.

Ora dunque ciò che noi qui avvertiamo si è questo, che non si dee ravvolgere questo primo elemento del sapere in un ragionamento generale, col quale si presume d'atterrare la scienza tutta; perocchè gli scettici ragionamenti, eziandiochè all'altre parti della cognizione applicar si possano, a questo in nessun modo si possono.

Per la qual cosa io prego il lettore di non accontentarsi de' generali ragionamenti, quali sono quelli degli scettici; ma di vedere se essi reggono allorquando si applicano alle singole parti del sapere. Perciocchè facendo questa applicazione, io

sostengo che si mostrerà chiaramente, come quand'anco a tutte l'altre parti del sapere potessero i ragionamenti scettici convenire, essi non potranno convenir mai all'idea dell'essere, e contro questa anzi che validi, vani al tutto e anche privi di significato si troveranno.

Ma a convincersi di ciò, conviene, come diceva, raccorre l'attenzione a conoscere la propria indole e natura di questa idea: perciocchè ov' altri si sarà fissato in essa, e n'avrà sentita l'intima sua natura, non è dubbio che capirà da se medesimo quanto sieno inapplicabili quivi gli astratti ragionamenti degli scettici: e acciocchè chicchessia possa far questo, sponiamo i proprj caratteri della medesima.

ARTICOLO III.

DEL PRIMO DUBBIO SCETTICO: " IL PENSIERO DELL' ESISTENZA IN UNIVERSALE NON POTREBBE ANCH' ESSO ESSERE UN' ILLUSIONE? „

§ I.

Risposta.

Noi abbiam detto (1) che questo dubbio non può nascere, ove bene s'intenda che cosa sia la percezione dell'esistenza in universale: e ov'ella

(1) Art. II.

non si confonda coll'altre percezioni, ma si consideri nel suo essere particolare.

E veramente, che cosa vuol dire un'illusione, un pensiero ingannevole? Non può voler dire altro, se non un pensiero che addita una cosa che non è. Quand' io di sera, in un bosco, sotto nuova luna, guardo e credo di vedere un uomo, ed è anzi un'ombra, o un tronco d'un faggio, o un masso di pietra; io mi sono ingannato nella mia opinione. Prendere in somma l'apparenza per la realità, in qualunque modo ciò mi avvenga, è un inganno, una illusione. Dunque il concetto della illusione bene analizzato contiene due elementi, 1.° l'apparenza, 2.° la realità. L'apparenza è ciò che mi appare, la realità è ciò che giudico io dietro all'apparenza della cosa. Quando giudico essere veramente quella cosa che solo mi appare e non è, io mi sono ingannato ed illuso.

Adunque ove mi si desse un'apparenza, cioè ove mi apparisse una cosa, o avessi una sensazione o percezione, e non me n'andassi più in là di questa, nè giudicassi io della realtà di altra cosa rispondente a quella percezione o apparenza; non potrebbe mai nascere in me alcuno inganno.

Perchè adunque sia possibile che in me succeda un inganno, è necessario un mio giudizio; ed ov' io non giudico, non m'inganno.

L'inganno pertanto esige due elementi, *apparenza*, e *realtà*; l'uno de' quali, cioè il secondo, non risponda al primo.

Ora nulla di tutto ciò avvi nel pensiero di un essere in universale: quest'idea è perfettamente *semplice*, come ho mostrato (1): è una pura percezione intellettuale, priva di ogni giudizio: dunque in essa non può darsi alcuno inganno.

E veramente quando io dico "esistenza in „ universale „, che cosa esprimo io con questa frase? affermo io qualche cosa? nego io? Nulla di ciò (2).

Pensare una cosa in universale (l'essere) non è nè pure pensare che un qualche cosa esista. Se io pensassi che un qualche cosa esistesse, io mi potrei ingannare: forse potrebbe quella cosa non esistere: si dà la possibilità del contrario.

Pensare una cosa in universale è forse un pensare questa o quella cosa? nè pure. È pensare a nessuna cosa determinata: è pensare alla possibilità (3) di una cosa qualunque. E che è la *possibilità*? non è che la *pensabilità* (4). Cioè non è che un'assenza di contraddizione e di pu-

(1) Sez. V, Cap. IV, Art. XI, § 4-6
(2) Sez. V, C. IV, Art. XI, § 6.
(3) Sez. V, C. I, Art. II, § 4.
(4) Sez. V, C. IV, Art. XI, § 4-5

gna interna. Ove in una concezione ci ha contraddizione e pugna interna, io non la posso più nella mia mente ricevere, se non ne' suoi singoli elementi. Perciò l'unione di questi elementi non è pensabile, è un puro nulla: giacchè l'uno distrugge e toglie via l'altro, e il solo nulla rimane. Ora in una cosa qualunque, cioè indeterminata, non ci può essere contraddizione: ella dunque è da me concepibile, pensabile, il che è un dire *possibile.*

Dunque nella pura e semplice percezione dell'essere non vi può cadere inganno, nè illusione alcuna.

§ 2.

Istanza dello scettico.

Che noi abbiamo un concetto dell'essere, o sia che l'essere sia pensabile, questo è *un fatto* (1).

(1) L'antichità conobbe che tutta la filosofia partiva da un *fatto*, e che il fatto onde partiva era questo della percezione dell'essere in universale, o in altre parole, il fatto dell' esistenza di una cognizione intellettiva. L'antichità pure vide che un fatto non si può conoscere se non coll'aiuto dell' esperienza, ma vide ancora che il *fatto* fondamentale della filosofia apparteneva all' *esperienza interna*, era un fatto attestato dalla coscienza: esperienza che i moderni sensisti affatto neglessero, e sistematicamente, come ho tante volte

Se lo scettico s'accontenta di dire che questo concetto dell'essere è una illusione, un inganno, egli proferisce, come dimostrai, una proposizione senza senso: poichè applica l'inganno a ciò che d'inganno non è capace.

Gli resterebbe solo a negare questo fatto, e a dire che l'essere non è da noi concepibile.

A questa istanza così rispondo: Dicendo che

notato, abbandonarono. E in prova di quanto dico, cioè che l'antichità conoscesse questo primo fonte della filosofia, recherò un testimonio del secolo XIII, e il trarrò da quanto scrisse il sottile filosofo e teologo di Donston. *EXPERIMVR in nobis quod cognoscimus actu UNIVERSALE* (ecco com' egli muove dall' esperienza dell' universale): *EXPERIMVR enim quod cognoscimus ens, vel qualitatem sub ratione aliqua communiori, quam sit ratio primi obiecti sensibilis, etiam respectu supremae sensitivae. EXPERIMUR etiam* etc. *Quodlibet autem istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae tribuere* (ecco il fatto della cognizione *intellettiva* essenzialmente diversa dalla *sensitiva*). *Si quis autem* (ecco come chi nega il *primo fatto* toglie la possibilità di ogni disputazione) *proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum; sicut nec cum dicente, non video colorem; sed illi dicendum: tu indiges sensu, quia coecus es. Ita quia quodam sensu, id est perceptione interiori* (ecco l'esperienza interna della coscienza), *experimur istos actus in nobis, si istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere.* (Giovanni Duns, nel L. IV *delle Sent.*, Dis. XLIII, q. II.)

l'essere non è concepibile, voi negate ogni pensiero dell' uomo. Voi non dite più con questo, che il pensiero c'inganni; dite che il pensiero non esiste. In fatti non ci ha più cosa alcuna che possa essere oggetto del pensiero dopo ciò che voi dite, perchè il dire che una qualche cosa sia oggetto del pensiero, è proposizione identica con quell'altra: si dà la cognizione dell' essere. Dunque per la vostra istanza ogni pensiero è reso impossibile, è annullato.

Uno scettico di tal natura nè potrebbe proferire una sola parola, nè colla sua mente potrebbe fare la più piccola operazione; poichè parlando o pensando smentirebbe se stesso. Non trattasi qui di pensar vero o falso; trattasi di puramente pensare. Se si pensa (bene o male, vero o falso), si pensa qualche cosa: e il dire che si pensa qualche cosa, è un dire che si pensa l'essere.

Lo scettico adunque non ha diritto di assalire tant' oltre la verità, perciocchè col primo suo passo avrebbe dato per vinto se stesso. La possibilità del pensiero è dunque superiore ad ogni assalto: perciocchè per assalire la possibilità del pensiero converrebbe cominciare a non pensare; e non pensando, che si assalisce? nulla: con ciò si toglie solamente se stesso dalla comunanza degli uomini, per mettersi fra la classe de' minerali o

de' vegetabili. Ora " la possibilità del pensiero ,, è una proposizione identica con questa " la pen- ,, sabilità dell' essere ,, : perocchè il pensiero non è che un' operazione della mente che ha per oggetto l'essere.

L'*essere* adunque , concepito sotto questo aspetto come oggetto generale del pensiero, è sicuro , e sta oltre la mira di ogni ragionamento: perciocchè per assalirlo conviene usare il pensiero. Non avendovi adunque chi possa fare contemporaneamente queste due cose , *assalire* e *non assalire*, *pensare* e *non pensare*, non v'ha nè pure chi possa smentire o negare la percezione dell' essere in universale.

La percezione dell'essere è adunque ammessa necessariamente: l'essere come pensabile è un puro *fatto* , non soggetto alla nostra volontà : noi lo percepiamo, e l' ammettiamo colla nostra mente per quella stessa necessità per la quale siamo: non richiede già il nostro consenso o dissenso: egli è : noi o non pensiamo punto, ovvero pensiam lui: pensar contro lui è un assurdo : chi crede far ciò, non intende ciò di che si tratti: egli crede di fare ciò che non fa. È impossibile quindi che v'abbia uomo il quale intenda che cosa sia la concezione dell' essere in universale , e la neghi; perocchè il negarla sarebbe un affermarla: è impos-

sibile che dubiti di lei non forse ella sia illusoria; perocchè non potrebbe essere illusoria, se non fosse vera e reale: e illusorio non si può dire ciò che finisce in sè, ciò che è un semplicissimo fatto e nulla più (1).

§. 3.

Corollarj della dottrina esposta.

Prima di trarre alcuni corollarj dalla esposta dottrina, riassumiamola in altre parole, cioè riduciamola ad alcuni semplici principj già da noi stabiliti nel primo capitolo della Sezione V.

Ivi abbiamo dichiarata la natura dell'essere, e abbiamo detto,

1.° Che l'essere è quell'elemento che entra in tutte le nostre idee,

2.° Che l'essere è ciò che rimane nelle idee nostre dopo che s'è fatto sopra di esse tutte le astrazioni possibili: l'ultima delle quali ci dà ap-

(1) Quindi i Pirronici, che ammettevano le *apparenze* secondo il testimonio di Sesto, sarebbero stati in contraddizione manifesta con sè medesimi, se fosse vero ciò che dice Enesidemo, cioè che mettevano in dubbio tutto e anche l'*essere*: "*Immo neque verum neque falsum, neque ENS neque NON ENS, sed idem, ut sic dicatur, non potius verum esse quam falsum: aut probabile potius quam improbabile: aut ens, quam non ens, aut tum quidem tale, alias vero aliusmodi: aut uni tale, mox alteri*

punto l'essere solo e puro, il quale rimosso, ogni idea è distrutta (1).

Dunque non conviene pensare, o se si pensa, conviene pensar l'essere: non si può dunque negare la pensabilità dell'essere, poichè negandola si pensa l'essere, e quindi la si stabilisce.

Ora i corollarj di questa dottrina sono le seguenti proposizioni.

I. Se l'idea dell'essere è l'elemento costitutivo di qualunque nostra idea (2), forz'è che in qualunque nostra idea, l'idea dell'ente sia l'elemento *immutabile*, mentre tutti gli altri elementi sono mutabili.

II. Se in qualunque delle nostre idee (3) la concezione dell'ente è *immutabile*, e gli altri elementi mutabili, quindi la differenza delle opinioni nelle quali si dividono gli uomini non può mai cadere sull'idea dell'ente, ma solamente sulle determinazioni dell'ente, sopra le qualità cioè che all'ente si attribuiscono, o sopra la sussistenza di enti particolari.

etiam non tale „. Questa dottrina, che Enesidemo espose nel lib. I degli otto che scrisse sul sistema di Pirrone, è riferita da Fozio, *Bibliot.* c. 212.

(1) C. I, Art. II, § 1.

(2) Ho dimostrato che l'idea dell'ente può esistere anche sola in noi, Sez. V, Cap. I, art. III.

(3) Anche in quelle degli Scettici.

III. Per la stessa ragione, quando noi diciamo che il volgo si forma de' concetti (o idee) delle cose poco esatti, o quando notiamo l'inesattezza o tal altro difetto nelle idee di alcuno, la nostra censura non cade mai nè cader può sulla idea di ente, che è invariabile ed essenziale, nella quale tutti quelli che pensano convengono, ma bensì sugli altri elementi che entrano a comporre quelle idee che noi censuriamo.

ARTICOLO IV.

DEL SECONDO DUBBIO SCETTICO: "COME È POSSIBILE CHE L'UOMO PERCEPISCA UNA COSA DIVERSA DA SÈ STESSO?"

§ 1.

Risposta.

La concezione di un qualche cosa indeterminato (1) è un FATTO semplice, innegabile, ove l'illusione o l'inganno temuto dagli scettici non ha luogo (2): poichè non si tratta qui di un giudizio, ma di una percezione di fatto, ove non si afferma o nega volontariamente, ma solo si vede la possibilità di negare o di affermare.

(1) Questa espressione è sinonima perfettamente con quest' altra, di qualche essere indeterminato.

(2) Art. III.

Ora quando io penso ad un qualche cosa, senza determinar nulla intorno al medesimo, io concepisco però due casi in cui il qualche cosa è possibile: questi casi sono, che questo qualche cosa sia in me, ovvero che sia fuori di me.

Lo scettico mi dice: " è impossibile che vi „ accorgiate mai di cosa che sia fuori di voi, poi- „ chè non potete mai uscir di voi „.

E sarà per avventura come dice lo scettico: io qui ora nol contraddico: sia pur vero, per un poco, che io non possa giammai verificare con certezza se esista qualche cosa fuori di me.

Quello che io qui mi limito a dire si è questo, che io posso concepire e immaginare un qualche cosa fuori di me. Io non mi accerterò mai se questo che io concepisco sia fuori di me veramente, o no: ma dall'istante che io tratto questa questione " se v'abbia un oggetto fuori di me „ io concepisco la nozione di un oggetto possibile tanto fuori di me come dentro di me. Ritengasi la definizione data della possibilità. Quand'io dico: un oggetto può esser fuori di me; non dico altro se non che io posso pensare un oggetto fuori e diverso da me, eziandiochè io non possa verificare se fuor di me veramente egli sia.

Quando adunque lo scettico nega che io possa accorgermi di un oggetto fuori di me, egli con

questa sua negazione dimostra che il concetto di un oggetto fuori o dentro, diverso o identico con me, lo possiede egli egualmente siccome il posseggo io.

Ora la concezione dell'essere in universale non contiene cosa alcuna di più di questo concetto.

Quando io penso un essere indeterminato, io non penso già nè affermo che qualche cosa esista fuori di me veramente: non fo che concepire la possibilità di ciò; non fo in somma che avere la nozione del *diverso* e dell' *uguale*, del *fuori* e del *dentro*, senz'ancora applicarla, nè affermare o negare questa nozione di cosa alcuna.

L'obbiezione adunque dello scettico colla quale mi domanda " come potete voi conoscere qual-,, che cosa di diverso o di fuori di voi,, non tocca nè assale menomamente l'idea dell'essere; anzi la stabilisce e suppone; e supponendola, la dichiara fuori di ogni assalimento possibile, ammessa siccome cosa estranea ad ogni controversia, e di cui non cade mai di parlare, o di disputare.

Quindi si conferma quanto di sopra osservai, che in tutti i ragionamenti che fanno gli uomini, non esclusi nè pure gli scettici, l'idea dell'essere in universale non è mai quella che viene assalita: ma essa viene sempre supposta, ed ammessa

tacitamente da tutti, siccome cosa che non può essere materia a disputa, ma sì ad ogni disputa anteriore e superiore, perciocchè essa non è altro che la possibilità della disputa stessa, e la possibilità della disputa è confermata col disputare.

§ 2.

Continuazione.

La dottrina esposta nel paragrafo precedente si ricapitola tutta in quella proposizione già da me altrove stabilita, che “ l'essere in universale è ,, l'*oggetto* dell' intendimento (1) ,,.

Quando io considero una cosa (un essere), in quanto io la considero essa dicesi *oggetto* della mia considerazione.

Ora checchè sia questa cosa, l'essere *oggetto* è un dire ch'essa viene da me considerata in sè stessa, senza alcuna relazione nè con me, nè con altri.

Questo non è che l'esposizione della maniera del nostro percepire intellettuale. Perciocchè dire che io penso un essere, che penso ciò che fa esistere la cosa, è un dire che penso la cosa in sè (in quanto ella è), e non punto che la penso in relazione con altra.

(1) Sez. V.

Certo è dunque che analizzando il pensiero di una cosa, trovasi che la cosa pensata mi sta dinanzi come priva d'ogni relazione con me: e quindi nel pensiero di una cosa io non penso già ch'ella sia in me.

Perciò se io non penso che la cosa sia in me, ma in sè stessa, io dunque ho la nozione delle cose in quanto sono in sè stesse. Potrà dunque essere che io erri nell'applicare questa nozione: intanto però io penso realmente la possibilità della cosa in sè, indipendente da me, e quindi diversa da me.

Non si può rispondere che io m'inganno in tale nozione: cioè che io credo d'aver la nozione del diverso da me o dell'uguale a me, e non la ho: perciocchè se io non l'avessi, come diceva, non potrei parlarne, nè potrebbe essermi contraddetta.

Chi adunque revoca in dubbio tale nozione, è certamente tale, che non intende bene che cosa metta in dubbio: perciocchè se bene l'intendesse, s'accorgerebbe ch'egli tenta di mettere in dubbio ciò che non può essere messo in dubbio.

L'arme dunque che impugna lo scettico può bensì ferire la proposizione seguente " io cono-
,, sco che sussiste un oggetto fuori di me,,; ma non può ferire quest'altra " io intendo e conce-

„ pisco benissimo che voglia dire un oggetto di-
„ verso o fuori di me „.

Ora la concezione dell'essere non racchiude la prima di queste due proposizioni, ma la seconda: concepir l'essere è " concepire una cosa „ indeterminata in sè „ e perciò non in me: quindi è avere nozione di ciò che è diverso da me: è avere un *oggetto* del pensiero diverso per sua natura da ciò che è puramente *soggetto*.

§ 3.

Corollarj importanti.

Di questa dottrina vengono i seguenti corollarj.

I. L'idea dell'essere in universale è quell'idea per la quale noi pensiamo la cosa in sè stessa.

Pensare la cosa in sè stessa, è pensarla indipendente dal soggetto, dal NOI.

Pensar la cosa in quanto è indipendente da noi, è pensarla come diversa da noi.

L'idea dell'ente dunque è quella che costituisce la possibilità che abbiamo di uscir di noi, per così dire, cioè di pensare a cose da noi diverse.

II. E adunque assurda la ricerca " come noi „ possiamo uscir di noi stessi, ovvero quale è

,, il ponte che forma il passaggio fra noi e le cose
,, diverse da noi ,,.

Certo che con queste espressioni metaforiche di *uscire*, e di *ponte di comunicazione*, la questione non presenta nessun senso chiaro, ed è impossibile a risolversi, perciocchè si dimanda una soluzione materiale o meccanica di un fatto puramente spirituale.

Nessuno può uscire di sè; fra noi e ciò che non è noi nessun potrà mai assegnare un *ponte*.

Conviene adunque ridurre quella questione in termini proprii: ed ecco allora com'ella si trasforma.

L'uomo pensa alle cose siccome stanno in sè: questo è un fatto: sia ch'egli s'inganni in questi suoi pensieri, sia ch'egli non s'inganni, il suo pensiero però è tale che ha presenti gli oggetti come in sè stanno, come oggetti insomma, e non come soggetti. Or questo come si può spiegare?

Coll'idea innata dell'essere in universale, che è ciò che forma la sua intelligenza.

L'aver egli questa idea, equivale ad avere la possibilità di veder le cose in sè stesse.

Egli ha dunque, in certo modo, innato in sè medesimo questo *ponte* di comunicazione, se si vuol pure usare tali metafore, poichè percepisce l'ente in sè, e l'ente è la qualità comune e

più essenziale di tutte le cose, quella qualità che le fa essere ciò che sono, indipendenti da noi e divise da noi (1).

Lo spirito intelligente adunque fino dalla sua prima esistenza ha l'attitudine di pensare le cose in quanto in sè stanno, e non in noi: egli ha il concetto di questa diversità, esteriorità, o a meglio dire *oggettività* delle cose. Resterà a vedere com'egli può passare dal concepire una cosa fuori di sè meramente possibile, ad una cosa realmente sussistente; qui l'uomo potrà ingannarsi; questa sarà un'altra questione. Ella si risolverà poi esaminando se lo spirito possa avere un sicuro

(1) Il *fuori di noi* abbiamo detto che esprime una relazione delle cose esteriori col nostro corpo (Sez. V, c. XVII), ed è equivalente a quest'altra espressione, *diverso dal nostro corpo*. La questione " come possiamo accertarci del *fuori* di noi ,, fu prodotta dalla filosofia de' sensi. Ben presto fu trasportata alle cose spirituali, e pel vezzo introdotto da' sensisti d'introdurre le espressioni metaforiche tolte dalle cose sensibili alle cose spirituali, si usò dire che *ogni nostro pensiero usciva di noi* ec. Allora nacque il trascendentalismo, e Kant non domandò più " come noi ci possiamo accertare del fuori di noi (de' corpi) ,, ma generalizzando la questione e trasportandola allo spirito, domandò: " come siamo noi certi degli atti del nostro spirito, o sia ,, come ci possiamo accertare del diverso da noi ,,? da quest' ultima domanda ebbe origine lo *scetticismo critico*, ed è quello che noi qui rifiutiamo.

indizio di qualche cosa fuori di sè; ma pel semplicemente pensarle, non ci riman dubbio, poichè l'idea innata dell'essere in universale lo fa atto a ciò per sua propria natura.

ARTICOLO V.

DEL TERZO DUBBIO SCETTICO:
"LO SPIRITO NON COMUNICA FORSE ALLE COSE VEDUTE LE SUE PROPRIE FORME, E NON LE ALTERA E TRASFORMA DA QUELLO CHE SONO?"

§ I.

Risposta.

Poniamo vero quanto si accenna in questo dubbio scettico. Le cose percepite avranno dunque una forma comunicata loro dal soggetto percipiente, che diverserà da quella che hanno in sè stesse, e quindi la nostra percezione non sarà genuina e autorevole a darci certa notizia di esse cose.

Dico che se questo dubbio si può concepire nelle percezioni che noi abbiamo da' sensi del nostro corpo, è impossibile però l'applicarlo alla percezione dell'ente che fa il nostro spirito.

Gli organi del nostro corpo certo sono temperati e configurati in un modo determinato, e

perciò hanno anch' essi la loro parte nell' impressione che viene in essi cagionata: sicchè l'impressione che vi si fa è un effetto non d'una, ma di due cause concomitanti, cioè dell' oggetto esterno che agisce negli organi, e della natura, qualità e disposizione degli organi stessi (1).

Ma argomentare secondo l'analogia di quello che avviene nella percezione corporea a ciò che avvenir potesse nella immediata, che fa lo spirito dell' essere in universale, s'oppone al retto metodo di filosofare, e un così falso metodo rovescia nell' errore che confutiamo. Il quale errore non sarebbe mai accaduto agli uomini, ove, lasciate al tutto da parte sì fatte analogie, avessero fitto il loro pensiero direttamente nell' oggetto di quella percezione spirituale di che parliamo, cioè nell' essere iu universale.

E veramente chi considera quest' essere in universale, s' accorge subitamente, che il dire ch' egli potesse essere una produzione della nostra mente, soggettiva, o dalla mente stessa informata e determinata, è una contraddizione ne' termini. Perciocchè il dire l'*essere in universale*, viene a dire *ciò che è esente da qualunque forma o modo di essere* di checchessia genere e natura.

(1) Sez. V, c. XIX.

Se dunque noi analizziamo la detta supposizione scettica, che cosa si trova inchiuder essa e in sè contenere? Il concetto di due forme o modi di essere, 1.° l'uno della cosa in sè, a noi incognito, 2.° l'altro della cosa in quanto è da noi percepita, modo emanato da noi stessi esseri percipienti, e il solo a noi cognito.

Ora questi due modi della cosa, l'uno reale, l'altro apparente, l'uno incognito necessariamente, l'altro a noi cognito, entrambi sono possibili, cioè da noi pensabili. Si noti, dico *pensabili*; poichè altro è l'esser *pensabile*, altro è l'essere *verificabile*. Io non potrò conoscere se esistano realmente nella cosa, il che equivale a dire, non potrò *verificarli* in natura; ma potrò bensì conoscere che esister potrebbero, il che equivale a dire, potrò *pensarli*. E che io possa pensare tanto il modo *apparente*, quanto il modo *reale* della cosa, è già supposto dallo scettico proponendomi il suo dubbio: perciocchè per dubitare che il *modo* ch'io veggo della cosa non sia reale, ma diverso, forz'è avere il concetto di tutti due questi modi, il che è quanto dire, forz'è pensarli: ora tutta questa supposizione non ha alcuna applicazione possibile all'idea dell'essere.

L'*idea* dell'essere in universale essendo perfettamente indeterminata, non racchiude nessun

giudizio sul *modo* di essere; e quindi tale idea è suscettibile di ricever poi uno qualsivoglia di tutti i modi di essere pensabili con perfetta imparzialità ed eguaglianza, non avendone prima nessuno. Essendo dunque pensabile quel *modo*, che lo scettico temeva doverci rimanere occulto, anch'egli può essere ammesso dalla natura universalissima dell'essere in universale.

È adunque assurdo il dubbio, che l'essere in universale, percepito dalla nostra mente, possa ritenere un modo o una forma determinata dalla natura della nostra mente; ed è impossibile che un tal dubbio nasca nella mente di chi considera l'indole propria dell'essere in universale. Perciocchè quest' essere non ha nessun modo, nessuna forma; ma egli anzi costituisce la possibilità di tutti i modi e di tutte le forme che pensiamo o immaginiamo.

E questa proprietà dell'idea dell'essere, che forma la nostra intelligenza, e che io chiamo *indeterminazione* e universalità, è ciò che prova e forma la perfetta *immaterialità* della nostra intelligenza.

§ 2.

Corollarj.

E di qui i seguenti corollarj:

I. Se l'IO, cioè il soggetto, è perfettamente determinato, perciocchè ciò che sussiste in sè dee essere *determinato*, e se l'ESSERE da lui percepito per natura è perfettamente *indeterminato*; dunque l'essere non si può già chiamare una percezione *soggettiva*, anzi *essenzialmente oggettiva*: è anzi ciò che costituisce l'OGGETTO dello spirito, a differenza dello spirito stesso (IL SOGGETTO) che è il contrario dell'oggetto (1).

(1) Tre sono i fatti da cui si può tentare di dedurre l'assoluta certezza: 1.° la materia della cognizione, 2.° il soggetto conoscente, 3.° e l'oggetto formale, o sia la forma della cognizione.

1.° Vi furono de' filosofi che pretesero cavare la certezza dalla *materia* della cognizione, cioè da' sensi. Questi diedero occasione agli antichi scettici, i quali videro i primi, che i sensi non potevano essere i fonti di una apodittica certezza. Quindi Degerando, dopo aver descritti i dieci *tropi* o *epoche* ne' quali i pirronisti racchiudevano le loro eccezioni contro alla certezza, acutamente soggiunge: "Si osservi „ che tutto questo codice (degli scettici) attaccando essen- „ zialmente la testimonianza de' sensi, ammette come una „ supposizione convenuta, che le cognizioni venivano dal- „ l'esperienza esteriore e sensibile„ (*Histoire comparée* etc.,

Medesimamente, se l'IO è limitato, è *particolare*, ed all' incontro l'ESSERE percepito da

2. edit., T. II, pag. 477. 478). Questo è il pirronismo generato da' *sensisti*.

2.° Vi furono de' filosofi che pretesero cavare dall'intimo del nostro spirito le cognizioni che vedevano non poter venire da' sensi; e quindi da noi stessi, dalle leggi della nostra natura intelligente, dal *soggetto* in una parola dedussero la certezza. Questi diedero origine agli *scettici moderni*, cioè a' filosofi critici o trascendentali. Tale è il pirronismo generato dalla *filosofia scozzese*, che diede origine all' assurdo di una *verità soggettiva*, cioè di una verità che non è verità.

3.° Il terzo sistema, che trova il fondamento della certezza nell' oggetto formale, cioè nell' *idea* prima e indeterminata dell' essere, la quale 1° non è *materia*, e quindi non può esser alterata e variata per la sua essenziale semplicità, 2.° non è *soggetto* limitato e quindi non impone forme parziali alla cognizione, ma e *oggetto* illimitato e indeterminato: è il nostro, e l'unico vero, che non dà luogo a risposte solide, e mette il fermo punto su cui s'appoggia la certezza, e dove sta sicurissima dalla umana baldanza e temerità.

L'antichità cristiana aveva già esclusi e riprovati que' due primi sistemi, cagioni di quelle due specie di scetticismo, che hanno tanto confuse e turbate le recenti generazioni: ma l'antichità cristiana fu riprovata a vicenda dalle recenti generazioni, che fur viste l'una guidar l'altra siccome ciechi guidatori di ciechi, e rovesciarsi in uno inestricabile abisso d'incertezze e di agitazioni finienti in una lassezza e in un mortale sfinimento, donde però ora s'affretta d'uscire la natura umana, protestando altamente di non voler essere annullata e perduta. Sei secoli innanzi al nostro, uno de' più bei lumi del cielo italiano escludeva que' due sistemi falsi, e in-

noi per natura è illimitato, e *universale*: dunque l'*essere* non è un effetto, un'emanazione dello spirito, perciocchè lo spirito è causa non solo impotente a produrla, ma anzi è di natura opposta interamente all'essere (1).

segnava che non si potea trovare il fermo della certezza nè nella *materia* della cognizione (sensazioni), nè nel *soggetto* percipiente, ma solo nella natura immutabile ed eterna dell'oggetto *formale*, nelle IDEE esemplari cioè, le quali tutte com'io mostrai ad una sola si conducono finalmente. Le sue parole sono degne di somma considerazione, ed io le recherò nella lingua loro originale. *Illationis NECESSITAS* (cioè la *certezza*, che implica il concetto di una assoluta necessità) *non venit ab EXISTENTIA REI IN MATERIA, quia est contingens; nec ab existentia rei IN ANIMA* (nel soggetto percipiente), *quia tunc esset* fictio *si non esset in re* (ecco la verità soggettiva o finta de' trascendenti): *venit igitur ab EXEMPLARITATE in arte aeterna* (forma della cognizione nostra), *secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem ad illius aeternae artis repraesentationem.*

Or che hanno a dire di questo passo quelli che avendo sempre avuto un invincibile ribrezzo a conoscer qualche cosa di ciò che fu scritto ne' secoli andati, datano la sapienza del genere umano dal 1789! Sospettano forse di qualche impostura? Vadano dunque a leggersi da sè stessi il luogo nell'opuscoletto che s. Bonaventura intitolò *Itinerarium mentis in Deum*, al capitolo III, e purchè l'intendano, trasporteranno, io mi confido, qualche secolo addietro la data del vero sapere.

(1) Non si può dire una cosa *effetto* di un'altra cosa, se le due cose sono di natura contraria.

II. Se l'*essere* è l'unica idea che abbiamo nel nostro spirito per natura, e se tutte le altre sono *acquisite*: dunque tutto ciò che il nostro spirito aggiunge alle cose è solo il concetto dell'*essere*.

Ma l'idea dell'essere è giustificata per sè stessa, perchè essa non ha nessun modo o forma particolare: quindi il nostro spirito (in quanto è puramente intellettivo) non aggiunge nessun modo o forma alle cose da lui percepite.

Le cose dunque da lui percepite non sono contraffatte da lui, perciocchè egli nulla v'aggiunge nè muta, ma quali gli si *presentano* (1), tali egli le percepisce.

(1) Dissi che l'*intelligenza* percepisce le cose tali come le si *presentano*, senza alterarle nè contraffarle: non dissi però che le cose si *presentino* perfettamente quali sono. Che è ciò che presenta le cose alla nostra intelligenza? originalmente il senso interno ed esterno. Ora il senso come presenta le cose all'intelligenza? nel presentare, le altera egli, le contraffà, le restringe e coarta alla propria forma e natura? Queste sono questioni che io tratterò più sotto, dove parlerò della *certezza della cognizione materiata*, cioè fornita di materia e di forma. Qui non parlo che della cognizione *formale*, pura, veramente intellettiva: e rispetto a questa, parmi d'aver dimostrato evidentemente, contro il *criticismo*, che lo *spirito intelligente* non ha nessuna forma in sè colla quale alteri e contraffaccia le cose ch'egli percepisce: ma ch'egli ha una sola forma, illimitata, perfettamente

L'intelligenza dunque non è una facoltà fallace, e ingannevole, non solo nella percezione dell'essere in universale, ma nè manco in qualunque altra sua percezione: è essenzialmente sincera, essenzialmente verace.

III. Quindi stoltamente gli scettici non s'acquetano nella ragione, ma vanno cercando una *critica della ragione*, quasichè sopra la ragione potesse essere qualche cosa che non fosse *ragione*, e che tuttavia giudicar potesse la ragione!

La *ragione*, o per dir meglio l'*intelligenza*, col ragionamento non si può trascendere: quindi una *filosofia trascendentale* è intrinsecamente assurda e ripugnante.

Il dire: sopra la ragione vi può essere il dubbio che la ragione s'inganni, perchè la ragione può essere limitata a qualche forma particolare; è una contraddizione manifesta. Con quale facoltà pensate voi la possibilità di un'altra forma diversa da quella della ragione? con una ragione superiore la quale ha una forma più estesa che abbraccia la forma della ragione e an-

universale, la forma di tutte le forme possibili, non determinata a nulla, perciò perfettamente atta ad ammetterle tutte imparzialmente, e quasi direi senza frode, od inganno: questa forma così universale, così genuina, è la VERITA' stessa, come ho dimostrato nel II Capitolo, articolo VIII.

che qualche altra forma. La ragione adunque è nello stesso tempo più e meno estesa di quel che è. Ma una è la ragione : dunque ella è nello stesso tempo meno estesa e più estesa.

Per le quali cose il Kantismo s'appoggia tutto sopra un gioco d'immaginazione: la quale prima si crea una ragione limitata, e poi la giudica e critica. Intanto, ciò che si giudica o mette in dubbio non è la ragione completa: perocchè la ragione completa abbraccia non solo la pretesa facoltà che si critica, ma la facoltà che critica: perocchè la ragione abbraccia tutto il possibile.

ARTICOLO VI.

SI RICONFERMA LA CONFUTAZIONE DEGLI SCETTICI.

Da quello che è fin qui ragionato s'intende che pensar debbasi della celebre questione " come un essere percepir possa ciò che è diverso de sè ,, .

Questa è questione, dico io, aliena dall'argomento della cognizione e della certezza umana, chi ne ricerca il fondo, ed ella pecca contro la sobrietà del sapere.

In vero, quale è il legittimo metodo di una sobria filosofia ? Quello di osservare attentamente i fatti, di classificarli in ispecie, e ordinarli fra

loro, e finalmente ridurli, s'egli è possibile, al fatto primigenio, dal quale tutti gli altri dipendono. Ma colui che, trovato questo fatto primigenio, non se n'appaga, e pretende di dover cercare ancora una spiegazione di lui; questi si espone al pericolo di cadere in vane ipotesi o speculazioni sterili, o finalmente di indurre uno scetticismo spaventevole anche su tutta l'altra parte del sapere, unicamente perchè non gli è riuscito di trovare ciò che cercava, ciò che cercar non dovea, perchè non esisteva. (1)

Nel nostro argomento, il fatto primigenio è la percezione dell' ente in universale.

Questa percezione dell' ente ci trae fuori di noi soggetto, e ci affissa in un oggetto indeterminato.

Che la maniera del vedere l'essere in universale, sia un vedere o percepire la cosa in sè,

(1) Qui si parla dell'*ultima ragione logica*, la quale è data a noi dal fatto della percezione prima. Or non può esistere alcun'altra ragione sopra quella nell'ordine logico, sebbene possano esistere delle ragioni d'altra specie (cioè finali, od ontologiche), nella serie delle quali l'uomo non pervicne a veder l'ultima. Ma nella serie delle ragioni logiche l'uomo vede l'ultima, perchè ciò è essenziale alla *ragione*, ed è rispetto a quest' ordine che si dee intendere il celebre passo di s. Agostino " *Quicquid super illam (rationalem creaturam) est, jam creator est.* In Jo. T. XXIII.

oggettivamente, indipendentemente da noi, questo è il fatto che non lice addurre in controversia.

Ora, posto questo fatto, è appianata tutta la difficoltà che trovar si può nella spiegazione degli altri innumerevoli fatti particolari, dico quella difficoltà che nasce dalla dimanda, come percepir si possa ciò che è da noi diverso: conciossiachè il percepire l'essere in universale costituisce appunto la possibilità (la facoltà) di veder le cose in sè, cioè indipendenti da noi.

Ma il volere spiegare quel *fatto primo* con un altro fatto antecedente che appartenga allo stesso ordine logico, è desiderio altrettanto intemperante, quanto quello di semplificare maggiormente un numero che è già ridotto all'unità cioè al suo primo e semplice elemento.

Gli scettici all'incontro abusano appunto di questa ricerca, ragionando presso a poco così: " Noi non possiamo intendere come un essere ,, possa percepire qualche cosa di diverso da sè. ,, Quando dunque l'uomo o altro essere intelli-,, gente percepisce qualche cosa di diverso da ,, sè, è da dire ch'egli nol percepisca se non ap-,, parentemente diverso da sè, ma che realmen-,, te egli percepisca una cosa non diversa da se ,, stesso, percepisca se stesso e nulla più.,,

In questo ragionamento si vede la teoria

che assalisce e distrugge il fatto, l'ignoranza che cancella la verità.

Io rispondo agli scettici in questo modo: Voi dite che noi percepiamo l'essere diverso da noi solo apparentemente, ma che quell' essere che percepiamo realmente non è diverso da noi. Ora se l'essere mi *appare*, come voi dite, diverso da me, dunque lo *percepisco* diverso da me. Che cosa è *apparire* una cosa a me, se non *esser percepita* da me? Badate, che io non decido ciò che sia questo essere che percepisco in sè stesso, cioè se sia diverso da me, o se sia identico con me: io mi restringo a dire che io lo *percepisco* come da me *diverso*: mi restringo cioè a stabilir quel fatto che voi medesimi mi accordate. La differenza che corre fra di noi si è questa sola, il diverso uso che noi facciamo di questo fatto da ambedue le parti ammesso. Io dico: se percepisco l'essere come diverso da me, dunque io ho la facoltà di percepire le cose come diverse da me: se questa mia facoltà sarà ingannevole, io per ora non chiedo: basta a me di fermare, che la mia mente ha un oggetto indipendente da sè, vero o falso che sia quest'oggetto. Voi all'incontro cominciate a stabilire in precedenza di ogni fatto, che è impossibile che la mia mente esca di sè e percepisca qualche co-

sa da sè indipendente; dunque l'essere ch' ella percepisce come diverso da sè, non può esser diverso da sè; ella s'inganna dunque. Ma non v'accorgete voi, che così dicendo uscite della questione? La questione e la difficoltà tutta quanta consiste pur solo in questo, nel sapere se la mente percepisca il diverso da sè, non già se ciò che percepisce risponda alla sua percezione sì o no. Ora voi ci dite che non risponde: intanto accordate che la percezione sua termini in cosa fuori di sè: che l'oggetto in quanto è da lei percepito non sia ella stessa. La natura dunque della percezione voi non la potete negare: nè potete distinguere qui il *percepire* o l'*apparire*, perciocchè l'*apparire* nel caso nostro è il *percepire* medesimo. Oltracciò il dire che l'oggetto in quanto non è dalla mente percepito non risponde al concetto che la mente ha di lui, è un sentenziare sopra una cosa non percepita, e quindi incognita perfettamente: avete dunque passati i termini del vostro potere.

Ma or via, voglio seguirvi nelle vostre immaginazioni ed ipotesi: sia l'oggetto percepito dalla mente non diverso dalla mente stessa cioè dal soggetto percipiente. Io dico: il soggetto stesso, quando voi lo pensate, non diventa egli l'*oggetto* del vostro pensiero? Certamente. L'essere dun-

que una cosa oggetto del pensier nostro, non la muta; non la fa per questo rimanersi dall'essere ciò ch'ella s'era prima: ella può restarsi *soggetto*, e tuttavia essere l'*oggetto* insieme del pensier nostro.

Ciò stabilito, ond'è che si usa questa frase: la mente pensa le cose diverse da sè? Che vuole ella significare? Null'altro se non se, ch'ella pensa le cose come suoi oggetti.

Ma in che modo possono essere sinonime queste due maniere, *pensar le cose come diverse da sè*, ed *esser le cose oggetti del suo pensiero*?

Oggetto del pensiero non vuol dire se non una cosa da noi in sè stessa pensata: una cosa in sè stessa, vuol dire una cosa nella sua esistenza propria, e giacchè una cosa nella sua esistenza propria è diversa da ogn' altra considerata pure nella sua propria esistenza, quindi *oggetto* del pensiero, è essenzialmente una cosa diversa da noi pensanti.

Ora ciò si avvera anche quando io penso me stesso: perciocchè io, soggetto, divento in quell'atto oggetto del mio pensiero: tuttavia pensando a me, io considero me stesso in quanto esisto in me, e non più, e perciò in quanto penso e sento, cioè come *soggetto* de' miei pensieri e del-

le mie sensazioni attuali. L'essenza dunque del pensiero è quella di terminare in un *oggetto*, cioè in cosa diversa dal *soggetto* pensante. L'essere adunque diverso dal soggetto, o sia l'oggetto del pensiero, non può fare dubitare dell'autorità e veracità del pensiero stesso; perciocchè tanto è lungi che noi siamo inetti a percepire le cose diverse da noi, che anzi noi non possiamo nè pure percepire intellettivamente noi stessi, se non ci consideriamo in quanto siamo diversi da noi soggetti attualmente pensanti.

L'argomento degli scettici avrebbe bensì luogo per altri esseri, se ve n'avessero, i quali fossero forniti di un modo di percepire tutto opposto al nostro: cioè se essi percepissero tutte le cose non nella esistenza a queste propria, ma come identiche con sè soggetti percipienti. Tra esseri intelligenti di tal natura sarebbe ragionevole che alcuno sorgesse dicendo " Noi percepia-,, mo le cose tutte come parti di noi stessi. Ora ,, ciò è impossibile. È da credere più tosto che ,, così noi percependole, esse sieno una crea-,, zione che facciam noi nell'atto del percepi-,, re; non possono esser veraci queste nostre ,, percezioni ,,.

Ma un simile dubbio non potrebbe mai venire in capo ad uno di quegli esseri: ma sì be-

ne solamente ad alcuno di quelli che avessero la facoltà di vedere le cose in sè, potrebbe questa dubitazione presentarsi. Sicchè gli scettici stessi, per muovere il dubbio contro l'esistenza della facoltà che abbiamo di percepire il diverso da noi, è necessario che abbiano questa facoltà, perchè il detto dubbio possan pensare. Senza che, una *percezione* che non esca dal soggetto, è un concetto che fa a cozzi con sè stesso: perciocchè sarebbe percezione e non percezione in un tempo.

Finalmente la leggittimità del pensare è evidente per sè, chi ne medita attentamente la natura. Poichè la sua natura consiste nel pensare che noi facciamo le cose in sè; or non è questo identico col pensare le cose nella loro propria esistenza? e ciò è che si chiama la *verità* della nostra percezione.

In poche parole, secondo gli scettici, le cose hanno due esistenze, 1.° l'una com'è da noi percepita, 2.° l'altra reale come da noi non è percepita.

La *percepita*, la illusoria e falsa, è l'esistenza in sè, oggettiva, perciò a noi appare la cosa oggettivamente.

La *reale* come da noi non è percepita, dee essere dunque l'esistenza identica con noi, poichè non è soggettivamente che noi percepiamo.

Non sono queste proposizioni manifestamen-

te contraddittorie? Se l'*esistenza in sè* è la percepita da noi, se l'*esistenza immaginata come soggettiva* è la non percepita; non sarà egli vera l'esistenza che noi percepiamo, falsa o anzi nulla e parto chimerico degli scettici stessi quella che non percepiamo (1)?

(1) L'errore degli scettici nacque altresì dal confondere ch'essi fanno l'*esistenza* colla *essenza specifica* della cosa. Quando io dico di percepire la cosa come *esiste in sè*, io non vengo mica a dire di percepirla nella sua reale *essenza specifica*. L'oggettività perfetta sta solo nel percepire la prima di queste due cose, cioè l'esistenza, che è quanto dire nell'applicare alle cose l'idea dell'essere in universale, che è il fonte dell'oggettività, anzi propriamente è ciò che costituisce l'*oggettività* stessa. All'opposto nel percepire l'*essenza* delle cose si può mescolare del *soggettivo*, e si mescola come abbiamo veduto nella Sezione V, massime parlando della percezione de'corpi. Quindi ancora l'*essenza cognita* della cosa non è sempre l'*essenza specifica reale* della medesima intatta e pura: ma è una essenza in cui manca qualche cosa, come nelle essenze generiche (Ved. il Vol. III, facc. 330 e segg.), e massime nelle essenze *nominali*, ed anco mescolate di qualche elemento soggettivo, il quale però noi possiamo sempre discernere e separare dall'oggettivo.

ARTICOLO VII.

QUANTO FU ESPOSTO È DOTTRINA DELLA CRISTIANA TRADIZIONE.

I tre dubbj fondamentali dello scetticismo furono da me risoluti coll'analisi della *verità* o *idea dell' essere in universale*, la quale mi fornì tre caratteri, ciascuno de' quali fu atto a ribattere uno de' tre dubbj.

I tre caratteri dell' essere da noi percepito furono questi, 1.° la sua *semplicità*, sicchè non rappresenta che se stesso, 2.° la sua *oggettività*, e 3.° la sua perfetta *indeterminazione*.

Essendo l' essere *semplice*, non rappresentando nulla fuori di sè, non contenendo verun giudizio, egli si rimane *un fatto*; e ciò è quanto dire, non può darsi in lui illusione o inganno: così si scioglie il primo dubbio.

Essendo l'essere *oggettivo* essenzialmente, è diverso essenzialmente ed opposto al *soggetto* che lo percepisce, e costituisce con ciò l'intelletto, cioè una potenza che non ha rispetto a se stessa, e che vede le cose fuori di ogni luogo: quindi è distrutto il secondo dubbio, come l'intelletto possa uscire di sè: dubbio fondato tutto sopra una metafora tolta da' corpi, la quale scoperta, e tra-

dotta in espressioni proprie, non ha più senso: questo dubbio cessa dunque da sè senz' essere sciolto.

Essendo l'essere *indeterminato* (1), egli non può determinare cosa alcuna, ma bensì ricever egli le determinazioni di cui le cose presentate sono fornite; e quindi è impossibile e contrario al fatto il dire che la nostra cognizion delle cose possa ricevere dal nostro intelletto un modo soggettivo, una forma particolare, diversa da quella che esse hanno in se stesse.

Dimostrai finalmente, che que' dubbj non sarebbero potuti nascere in mente di alcun filosofo il quale fosse proceduto per la via de' fatti, e non abbandonatosi dietro a un metodo falso di vane ipotesi e di creazioni vaghe e confuse della fantasia.

Ora io qui dichiaro di buon animo, non esser mia questa confutazione degli scettici moderni, ma contenersi nel deposito delle cristiane tradizioni. Nè solo quella confutazione trovasi nella cristiana antichità, ma altresì quel metodo che parte da' fatti primigenii e sicuri, e sopra quelli ragiona; dal qual metodo allontanandosi

(1) Si parla sempre dell'essere percepito, o, che è il medesimo, dell'idea dell'essere, non dell'essere sussistente.

senz'accorgersene i moderni sofisti (1), ci hanno gittati nella ignoranza, ne' dubbj, e nelle universali nostre agitazioni. Di che io darò prova sponendo brevemente la cristiana filosofia in sulla natura della cognizione della verità, e della relazione di quella collo spirito.

Secondo questa filosofia, il metodo da tenersi per venire al conoscimento dell'anima è quello 1.° di partire dal *fatto* della cognizione, 2.° e dall'esame di questo *fatto* procedere a fissare

(1) Dissi già altrove, il sommo merito de' tempi moderni, che cominciano dal Galilei, essere l'aver pubblicato e accomunato il metodo de' fatti. Il loro difetto all'incontro è il non averlo seguito. In molti scrittori però si vede la volontà dichiarata di seguirlo, e questi sono commendabilissimi nel loro proponimento, eziaudiochè senz'accorgersi soventi volte lo abbandonino. Altri, e questi sono i più, millantatori vani e ridicoli, non rifiniscono mai dì darsi il vanto di seguire appuntino il metodo de' fatti, e tuttavia non tengono di questo metodo che l'apparenza. L'insipida iattanza di costoro sarà certo schernita se non obliata interamente da' tempi che non molto dopo ai nostri seguiranno. Io amo di far pure spesso questa osservazione, " che l'uomo non fa sem- ,, pre quello che crede di volere e di fare, molto meno poi ,, quello che dice di volere ,,; e rispetto all' argomento del metodo, che " altro è il conoscere questo metodo nel suo ,, principio, altro il saperlo maneggiar nel fatto; e non con- ,, viene credere facilmente a quelli che si professano di se- ,, guirlo, ma sì bene guardar prima, se ne hanno l'arte, o ,, se non hanno forse che belle e vacue parole ,,.

ciò che l'anima possa o non possa, o sia (che è il medesimo) quali sieno le sue proprietà, facoltà ec. (1).

Per tal modo quella muove da quello stesso punto onde siamo partiti noi, cioè dal fatto, dall'esistenza della cognizione, che analizzato si riduce ad una perfetta semplicità, cioè al fatto dell'essere in universale, che non può contenere illusione alcuna in sè medesimo.

Analizzato dunque il fatto della cognizione intellettiva, gli antichi trovarono, siccome noi, che essa era primieramente *oggettiva*: " l'atto della co-
,, gnizione, dice s. Tommaso, si estende a quelle
,, cose che sono fuori del conoscente ,, (2). Ecco il fatto primigenio. Non dissero già essi, come i moderni, l'assurdo: " questo fatto è impossibile,

(1) S. Tommaso stabilisce questo metodo *de Verit.* X, VIII. Gli scettici all'incontro della filosofia trascendentale, in vece di dire " la mente fa questo, dunque ha la potenza di farlo ,,; dicono " la mente non ha la potenza di far questo, dunque ,, nol può fare se non in apparenza ,,. Essi cominciano a restringere arbitrariamente e ipoteticamente la potenza della mente, e con queste anticipazioni assunte a loro arbitrio dichiarano *apparenti* i fatti della mente, cioè non osando negarli con parole proprie e chiare, li negano con parole equivoche: poichè se il fatto esiste, egli è reale e valido; accordare un fatto, e dirlo senza valore, è una contraddizione come continuamente diciamo.

(2) *S.* I, LXXXIV, II.

,, dunque è apparente ,, ; ma dissero in quella vece: " questo fatto esiste, dunque è reale. ,,

Non dimandarono: " come è possibile che il conoscente esca di se ,, ? ma dissero: " noi troviamo che il conoscente esce di sè; dunque è possibile ,,. Da questo fatto essi mossero innanzi.

Se la cognizione è *oggettiva*, così essi seguitarono a ragionare, essa non è ristretta nel soggetto, ma considera le cose nella loro esistenza, e non nell' esistenza del soggetto, come fossero modificazioni di questo: dunque dee essere *universale*: cioè, ella può estendersi a tutte cose che hanno o aver possono una esistenza propria; dunque a tutte le possibili. Di qui conchiusero: dunque i corpi non possono conoscere, perchè sono determinati ad una sola e particolare loro forma: dunque il soggetto intelligente dee essere immateriale, cioè privo di ogni determinazione corporea e forma ristrettiva. " Mediante la materia, dice s. Tommaso, la forma della cosa si determina e re-,, stringe ad un essere particolare. Onde egli è ,, manifesto, che il concetto della *cognizione* ,, è appunto l'opposto del concetto della *mate-* ,, *rialità*. E perciò egli è impossibile che le cose ,, che non ricevono se non materialmente le for- ,, me, come le piante, sieno intelligenti ,, (1).

(1) *S.* I, LXXXIV, II.

Ma il carattere della *universalità* della cognizione, che è compreso in quello della *oggettività*, e che coll'analisi di questo si può rinvenire, si manifesta anche da sè medesimo, direttamente osservando qual sia la cognizione intellettiva. Noi conosciamo le cose non pur diverse, ma contrarie ancora: questo faceva dire agli antichi, che la mente era atta a percepire tutte le cose (*intellectus omnia cognoscit*): perciocchè veramente chi può percepire tanto il sì come il no d'ogni cosa, non è determinato a nulla, non essendovi altro in mezzo fra due contrarj. Questo fatto fu osservato fino dall'antica filosofia; ed Empedocle, che avea considerato un tal fatto imperfettamente, credette spiegarlo col supporre l'anima composta degli elementi di tutte le cose. Dico che l'avea osservato imperfettamente, poichè egli s'era ristretto ad osservare che " l'anima conosce cose diverse,,; con la sua osservazione avea trascurato di notare che l'anima 1.° non conosce solamente i principj delle cose ma ancora le cose stesse, 2.° non conosce solo le cose diverse ma le contrarie, e quindi è a percepire il sì ed il no di checchessia egualmente disposta.

L'errore di Empedocle era un' errore comune a tutti i materialisti, che immaginano le idee essere qualche cosa di simile nella sostanza

alle cose, sicchè (come dicea l'inglese Hook) le idee della luce fossero formate di qualche fosforo, e simigliantemente dell' altre.

Non mi è noto però che gli antichi confutassero Empedocle da questo lato, ma sì dalla imperfezione ond'egli avea osservato il fatto dell' universalità della cognizione; e massime dalla prima delle due imperfezioni di che peccava il suo osservare, cioè dal non aver egli posto mente che colla cognizione si conoscono le cose stesse e non solo i loro principj. Quindi gli risposero, che se l'anima avea bisogno di esser composta di tutti i principj (fisici) onde risultan le cose, perchè ogni cosa si dovea conoscere con un suo simulacro materiale, in tal caso sarebbe convenuto ch'essa non i soli principj avesse in sè, ma ben anco altrettanti corpicciuoli o esseri, quanti sono i corpi o le cose conoscibili. Per il che Anassagora, e appresso Aristotele dissero, al contrario di Empedocle, che l'anima dovea essere immista, e immateriale, e non dovea tenere in sè nulla di tutto ciò che era corporeo e determinato, perchè potesse conoscer tutte le cose.

Trattavasi adunque di spiegare un fatto in cui tutti convenivano, ed il fatto era l'*universalità* della cognizione: ma a spiegarlo prendevano altra via i recenti dagli antichi fra i filosofi

greci. Tutti convenivano che essendo universale la cognizione si dovea dare allo spirito una virtù che fosse *universale*, cioè che si estendesse a tutte le cose possibili. Ma dopo ciò, i più antichi non sapevano concepire questa virtù universale che in modo materiale, e quindi la facevano constare di tutti gli elementi. I recenti veggendo che ciò nulla spiegava, conobbero che era vero anzi il contrario, cioè che la virtù dell'anima era universale in quanto che non si componeva di nessuna delle cose *determinate*; e quindi definirono quella universalità dell'anima, per una virtù non determinata a nulla in se stessa, ed atta in quella vece a determinarsi ne' suoi effetti, dando luogo così imparzialmente alla cognizione di tutte le cose possibili.

Ne' nostri tempi all'opposto si disse impossibile il *fatto* della cognizione universale: e perchè negar non si potea, si disse essere un inganno; e si suppose l'anima determinata, e determinatrice delle sue cognizioni. Nulla può darsi che sia più privo di buon senso, quanto un tal processo di ragionare. S'accorda la cognizione universale; e poi s'afferma che l'anima determina e limita la sua cognizione, e le dà questo marco della universalità; quasichè il dare alla cognizione l'universalità non fosse appunto il contrario del

determinarla, del limitarla, del renderla in una parola *soggettiva*.

" Essendo il nostro intelletto, così s. Tommaso, ordinato ad intendere tutte le cose sensibili e
,, corporee, conviene ch' egli sia privo di ogni cor-
,, poral natura, siccome il senso della vista è privo
,, di ogni colore appunto perchè è atto a percepire
,, i colori. Poichè s'egli avesse qualche colore, quel
,, colore impedirebbe di vedere gli altri colori. Co-
,, sì l'intelletto, se avesse in sè qualche natura de-
,, terminata, quella natura a lui connaturale gl'im-
,, pedirebbe la cognizione delle altre nature ,, (1).

L'*universalità* dunque della cognizione, secondo s. Tommaso, è un fatto che rende assurde le forme ristrettive di Kant. Ed egli è una contraddizione, come dicemmo, manifesta il dire che l' *universalità* della cognizione è l' opera di forme ristrettive: poichè queste forme che producono l'universalità nulla restringono, anzi tolgono via ogni restrizione e determinazione.

(1) In III *de An.* L. VIII. E lo stesso prova il santo Dottore nella *Somma* I, LXXV, II. *Quod* (*intellectus*), dic'egli, *potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum, sicut videmus quod in lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara.*

E come l'errore è sempre una verità disguisata e sbagliata, così è facile accorgersi che la verità di cui abusò Kant, fu questo principio di s. Tommaso " L'intelletto fa le specie o le idee ,, quale è egli stesso: poichè ogni agente produ- ,, ce un simile a sè ,, (1). Or come nacquero da questo vero male inteso le forme soggettive?

Ecco il modo. Si suppose che l'affermare che l'intelletto comunica alle idee la propria natura, e dà loro la propria forma, fosse il medesimo coll' affermare che l'intelletto dà alle idee una forma particolare, ristrettiva, soggettiva. E si suppose questo, perchè il concetto di forma si tolse dalle forme corporee che sono tutte ristrettive e particolari, effetto del materialismo pratico de' nostri tempi. All' opposto la forma di cui parla s. Tommaso, e della quale l'intelletto informa le proprie percezioni rendendole simili a sè, è d'una natura direttamente opposta alla forma corporea; non è una forma particolare; è una forma universale; non aggiunge restrizioni, ma le toglie via tutte; sicchè quest' atto dell' intelletto col quale egli comunica alle percezioni nostre la propria forma, non è se non quell' atto col quale

(1) — *Tales enim facit (intellectus agens species intelligibiles) qualis est ipse: nam omne agens agit sibi simile.* C. G. II, LXXV.

egli le *universalizza* (1); e così considera le cose nel loro esser proprio, oggettivo, e non punto soggettivo. Quindi s. Tommaso dice che anzi sta nella *immaterialità* di questa forma ciò che costituisce la potenza d'intendere (2). Questa forma adunque non è *forma* nel senso volgare, siccome mostrano d'intenderla i filosofi moderni, ma è *forma* nel senso antico, e consiste nella privazione d'ogni *forma* in senso moderno. Se la forma dell'intelletto è universale, cioè perfettamente *indeterminata*, sicchè ella sia perfettamente indifferente alla percezione di tutti gli esseri possibili, a tale che quella forma non è che l'intuizione della possibilità stessa (3); quindi conchiudono gli scrittori antichi di cui parliamo, che da quella forma l'intelletto riceve una virtù *infinita* e da verun limite terminata.

" Nell'intelletto nostro si trova l'infinito in ,, potenza (poichè la forma dell'intelletto essendo indeterminata non ha attualmente per sè la

(1) Ved. Vol. III, facc. 121.

(2) *Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem. Et sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis* (cioè priva di forma ristretta e particolare) *est huiusmodi.* C. G. II.

(3) *Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri.* S. I, LXXIX, VII.

cognizione attuale di cosa alcuna ma può averla), " poichè l'intelletto nostro non può mai in-
,, tendere tante cose, che non possa intenderne
,, troppe più ,,. E ancora:" A quel modo che l'in-
,, telletto è infinito per la virtù ch' egli ha (la
,, sua forma), a quello conosce l'infinito. La virtù
,, dell' intelletto è infinita, perchè -- è conoscitivo
,, dell' universale --; e perciò non finisce esso intel-
,, letto in un qualche individuo, ma, per quan-
,, to a sè (1), si estende ad infiniti individui (2).

(1) Dice per *quanto a sè*, poichè egli non giunge a conoscere mai infiniti individui, perchè gl'individui stessi in un numero infinito non esistono. Oltracciò l'intelletto sebbene per sè non sia limitato, viene limitato dal *senso*, che è quello che a lui *presenta* gl'indizj degli esseri, e così giunge a conoscerli, come ho accennato nel *Saggio sui confini dell'umana ragione* (*Opusc. fil.* V. I, facc. 98 et segg.)

E anche questo vero, che il senso sia quello che fa *presenti* all' intelletto gli oggetti, è dottrina di s. Tommaso. Questi osserva, che l'*universalità* della forma dell' intelletto consistendo in una privazione di forme particolari, ella sola non basta a far conoscer le cose. *Ex hoc* (cioè dall' essere la forma dell' intelletto *universale*, o *immateriale* che è il medesimo) *nondum* (*intellectus*) *habet quod assimiletur huic vel illi rei determinatae, quod requiritur ad hoc ut anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat. — Remanet igitur ipsa intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium; et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium PRAESENTANT nobis phantasmata* etc. C. G. II.

(2) S. Tomm. I, LXXXVI, II.

Osservato così bene il fatto, che la cognizione intellettiva è universale, sicchè senza aver limite a tutto si estende, cioè è *infinita*, osservavano ancora ch' ella è, e dee essere *necessaria:* " La forma della cosa intesa è nell' intelletto ,, fornita di universalità, immaterialità, e immo- ,, bilità; il che apparisce dall' osservazione della ,, stessa operazione dell' intelletto, il quale in- ,, tende *universalmente* e *necessariamente* (1). E che queste due qualità, la *necessità* e la *universalità*, vengano l'una dall' altra, è facile a scorgersi, purchè ben si consideri che l'*universalità* non è altro che la *possibilità* della cosa. Ora onde viene il *necessario*, se non dal *possibile*? Cioè si dice *necessario* ciò che unisce in sè tutta la possibilità, sicchè una cosa a lui contraria sia impossibile.

Osserviamo questo nella seguente proposizione: " *L'amico Maurizio o vive, o non vive* ,,. Questa è una proposizione *necessaria*: e perchè? Perchè fra due casi contrarii del vivere e del non vivere, non si dà altro caso possibile in mezzo. La necessità adunque è ciò che racchiude in sè ogni possibilità, sicchè non resta più possibile nulla di contrario a lui. Or la forma

(1) S. Bonav. *Itin. mentis in Deum.*

dell' intelletto è appunto la *possibilità tutta*. L'intelletto adunque intende *necessariamente*, vuol dire ch' egli vede il rapporto di ogni cosa intesa colla possibilità, e la intellezione sua mediante questo rapporto si fa necessaria.

Quindi i Padri della Chiesa dicono che lo spirito intelligente è fornito di un *lume incircoscritto*, cioè senza forma peculiare e ristrettiva, o, che è il medesimo, di una forma 1.° *universale*, indeterminata, immateriale, infinita, i quali vocaboli vengono a dire presso a poco il medesimo, 2.° *necessaria*, e quindi immutabile, e per sè sempiterna.

Nella *universalità* poi e nella *necessità* della cognizione i Padri videro e notarono l'*unità*. Poichè l'*universalità* è fondata in questo, che con *una* sola specie si conosce una qualità moltiplicata infinitamente in un numero infinito d'individui: quindi l'*unità* della specie raccoglie ed unisce la moltiplicità delle cose. Similmente la *necessità* non è formata che da quell'una *specie* o forma suprema che rappresenta la qualità comunissima e sostanziale delle cose, cioè l'essere loro, il quale unisce a sè e riduce così ad unità tutte le possibilità.

Analizzata la cognizione umana, trovarono dunque gli scrittori della Chiesa ch' essa era nella

sua ultima forma (1) perfettamente *una*, *universale* o incircoscritta, *immateriale*, *infinita*, *necessaria*, *immutabile*, *eterna*.

Fermato questo fatto (2), conchiusero ch'el-

(1) Quindi s. Tommaso: *Si attendantur rationes universalium sensibilium, omnes scientiae sunt de necessariis; si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus* (S. I, LXXXVI). Di che si vede come la *necessità* delle cognizioni venga, secondo s. Tommaso, dalla loro *universalità*; e quindi non in tutto esse sono necessarie, ma nella loro parte *formale*: ciò che il santo Dottore spiega maggiormente in queste parole: *Necessitas consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam ex necessitate insunt. — Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum est autem supra, quod per se et directe intellectus est universalium —; sic igitur contingentia prout sunt contingentia cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu.* S. I, LXXXVI, III.

(2) S. Tommaso mette in ridicolo (cosa a lui insolita) il metodo che Platone tenne nello stabilire la sua teoria delle idee, perchè in luogo di partire da' fatti ovvii, da ciò che conosciamo per ispiegare ciò che non conosciamo, partì da ciò che non conosciamo per ispiegar ciò che conosciamo: *Derisibile videtur, ut dum eorum quae nobis manifesta sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus* etc. (*S.* I, LXXXIV, II). Quanto ragionevolmente si può dire il medesimo di Kant, che introduce ipoteticamente delle forme incognite, e non solo inette a spiegare il fatto manifesto della cognizione, ma al fatto contrarie, perchè descritte come d'un' indole soggettiva e ristretta, mentre la cognizione è d'un' indole essenzialmente oggettiva ed assoluta?

la nè potea venire da'sensi, nè dal nostro spirito cioè dal soggetto (1).

Non da' sensi, perchè le sensazioni non hanno nè l'*unità*, nè *l'università*, nè la *necessità*, nè l'*immutabilità*, nè gli altri caratteri di sopra annoverati.

Non da noi soggetto percipiente, poichè noi pure siamo limitati, contingenti, mutabili; sicchè non possiamo dare altrui quello che noi non abbiamo: gli attributi dunque della cognizione nostra sono contrarj a quelli che abbiamo noi, e superiori non solo alla nostra potenza, ma ben anco a quella di qualsiasi essere finito.

S. Agostino dopo avere analizzata la nostra cognizione intellettiva, e trovato ch'essa essenzialmente consiste nel *giudicare* (2), scuopre poscia, segui-

(1) Vedi il bel passo di s. Bonaventura, che esclude l'uno e l'altro di questi due fonti della cognizione formale, cioè i sensi e lo spirito nostro da noi recato innanzi alla facc. 77.

(2) S. Agostino nel libro della *Vera Religione* stabilisce queste proposizioni importanti, che la differenza specifica fra il senso e l'intelletto è il potere che ha questo secondo di *giudicare*, del quale il primo è sfornito: *Judicare de corporibus non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est* (XXX). Da questo principio egli scuopre che in ogni *cognizione intellettiva* avvi nascosto un giudizio. Ora egli procede innanzi, e sottopone all'analisi questo giudizio. Egli trova con ciò, che non tutti quegli che giudicano, giudicano egualmente bene, ma solo quelli che n'hanno l'arte. Convien dun-

tando l'analisi, che in essa è una *unità* fondamentale, poichè solo coll'*unità* si giudica. Dunque, conchiude, una tale cognizione non può venire da' sensi; "poichè, egli dice, chi mai esaminan-
,, do un corpo, può -- trovare ch'egli sia veramente
,, e semplicemente *uno*? quando tutti i corpi o di
,, specie o di luogo si mutano, o constano di parti
,, ciascuna al suo luogo, ne' quali luoghi in ispazj
,, diversi si dividono e spargono? -- Certo una vera
,, e prima *unità* non cogli occhi della carne, nè
,, con altro tale senso, ma colla mente sola s'in-
,, tende e si vede ,, (1).

que sottoporre all'esame l'arte stessa: " *Sed quia clarum est eam (naturam judicantem) esse mutabilem, quando nunc perita nunc imperita invenitur; tanto autem melius judicat quanto est peritior; et tanto est peritior quanto alicuius artis particeps est; ipsius artis natura quaerenda est.* Analizzata l'*arte* di giudicare, scopre ch'ella dipende da una *regola* suprema superiore all'uomo, cioè dalla *verità* congiunta essenzialmente con tutti gl'intelletti. Appurato in tal modo e sceverato da tutto il resto l'elemento formale del sapere, cioè questa regola, questa forma prima, questa *verità*, secondo la quale l'uomo giudica, egli mostra quanto ella sia superiore all'uomo, da lui indipendente, non *soggettiva* quindi, anzi oggettiva essenzialmente e fino divina.

(1) Poco dopo il tempo di Locke fu proposto il problema " come l'anima univa più sensazioni in un solo oggetto ,, (Vol I, facc. 57, e segg.). Noi abbiamo spiegato questo fatto 1.° coll'identità dello spazio rispetto ai sensi (Vol. III,

Ma molto più i maestri de' quali parliamo insistono a dimostrarci, che il formale della cognizione intellettiva non può essere una emanazione della nostra natura limitata.

Dall' *immutabilità* della cognizione e dalla mutabilità della nostra natura così lo argomenta s. Bonaventura: " Essendo la nostra mente muta-
,, bile, essa non può vedere la verità che *immu-*
,, *tabilmente* riluce, se non mediante una luce
,, veniente altronde, la quale irraggi immutabil-

facc. 707 e segg.), e 2.° coll' unità dell' *essere* rispetto allo spirito (Vol. III, facc. 730 e segg.). Si richiede però sempre dalla parte dello spirito la semplicità e l'unità sua propria. Questo vero sembra riconosciuto da'filosofi del nostro tempo, e pare che non si dubiti da'moderni che l'*unità* della percezione proceda non dal senso esterno, ma dall'interna natura del nostro spirito. Parlando della percezione di un albero, così dice C. Vittore Bonstetten in una Memoria intitolata *Saggio analitico sul fenomeno della sensazione* inserito nella *Bibl. universelle* ec. *redigée a Genève* (Marzo 1820): " L'azione del
,, senso interiore modificata dalla organizzazione produce il
,, sentimento che va a far nascere l'idea dell'albero: poichè
,, è il sentimento che sulla tela preparata dell' organo ester-
,, no sceglie i raggi disegnatori dell' albero: ed è pure il
,, sentimento che dà all' immagine dell'albero quella *unità*
,, *tutta spirituale*, tutta immateriale che ne forma un tutto,
,, che permette alla parola di trasportar questo tutto per
,, formarne poi de'pensieri, de'rapporti, delle astrazioni e
,, de'principj, e tutto ciò che lo spirito sa produrre per la
,, sensazione ,,.

,, mente, la quale è impossibile al tutto che sia ,, una creatura mutabile ,, (1).

Dalla *indeterminazione* e *universalità* perfetta della cognizione formale s. Tommaso dichiara, essere impossibile ch'ella sia l'essenza di qualche limitata natura, sia un essere *finito* e *determinato*, sicchè nè pure l'essenza degli angeli non che quella degli uomini può emettere di sè quella cognizione indeterminata ed universale di cui si parla. " Ciò onde si conosce checchessia, ,, dee essere simile alla cosa cognita. Laonde se ,, la potenza d'un angelo potesse conoscere per se ,, stessa le cose tutte, ella sarebbe similitudine, ,, e atto di tutte le cose ,,; il che non può concedersi. " Il perchè è necessario che alla potenza ,, intellettiva dell'angelo si sopraggiungano altre ,, *specie* intelligibili colle quali egli possa conoscere, siccome con similitudini, le cose intese ,, (2). Di che conchiude, che il fare uscire

(1) *Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illa (veritatem) sic immutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliam aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem.* Itin. ment. III.

(2) *Si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia--, esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sint similitudines rerum intellectarum. S:* I. II, LI, 1.

la cognizione formale dall' essenza stessa dello spirito, non può essere giusto se non parlando d'Iddio, l'essenza del quale è infinita, ed è principio universale di tutte cose (1). Dal qual passo si vede che la perspicacia di s. Tommaso già preconobbe la conseguenza da noi rimproverata ai platonici e critici de' nostri tempi, che col far uscire dallo spirito umano la forma della cognizione " fanno dell'uomo un dio ". E divinizzato con ciò l'impotente, sebben sempre temerario, spirito umano, sarà il nuovo dio dell'universo simile al re che le rane d'Esopo pur troppo impetravano a Giove.

S. Agostino deduce l' impossibilità che la cognizion formale emani dall'essenza del soggetto dall' osservazione ch' egli fa (ecco un altro punto onde convien partire) che la forma della cognizione è la *regola* colla quale si giudica, e

(1) *Quaelibet creatura habet esse finitum ac determinatum. Unde essentia superioris creaturae etsi habet quandam similitudinem inferioris creaturae pro ut communicat in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem praeterquam est species inferioris creaturae* (e quindi l'essenza della creatura non può dare la cognizione delle cose). *Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium* (e quindi Iddio solo può intendere le cose tutte per la sua *essenza*). *S.* I, LXXXIV, II.

non si giudica solo le altre cose ma anche il *soggetto* stesso vien giudicato; sicchè il soggetto non può essere nè causa, nè giudice di quella regola, nè ella dal soggetto tiene alcuna dipendenza, ma il soggetto la riceve tale qual è, e a lei egli si dee sottomettere: e questa forma, o regola suprema di giudicare, si chiama propriamente *verità*. " Conciossiachè questa legge di tutte l'arti ,, sia al tutto *incommutabile*, all'incontro la ,, mente umana, a cui è conceduto di veder ,, tal legge, possa patire mutabilità di errore; ,, abbastanza chiaramente si mostra, che v'ha ,, una legge che sta sopra la mente nostra, la ,, qual si appella verità ,,. E appresso: " Sentendo ,, l'anima di non portar già giudizio della bellez- ,, za e del movimento de' corpi secondo se stes- ,, sa, -- conviene ch'ella s'accorga che quella na- ,, tura secondo la quale ella giudica, e della ,, quale essa non può portare giudizio alcuno, è ,, molto di lei più eccellente ,,. E di nuovo: " Imperciocchè siccome noi e tutte l'anime ra- ,, gionevoli portiamo retto giudizio quando se- ,, condo la *verità* il facciamo; così di noi stes- ,, si, quando a lei stiamo attaccati, porta giudi- ,, zio la sola verità ,, (1).

(1) *Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre con-*

E si avverta che questa verità così alta di sopra a noi, secondo la quale noi giudichiamo le cose, e che giudica noi, senza che nulla v'abbia di superiore che possa di lei giudicare, è appunto quella forma stessa, nella quale secondo s. Agostino noi *conosciamo* tutte le cose, la quale noi abbiam trovato coll'analisi delle cognizioni umane essere l'idea dell'essere in universale: " Se ambedue noi veggiamo esser vero ciò ,, che tu dici e che io dico: dove mai lo veggiamo noi? Nè io certo in te, ne tu in me, ,, ma ambidue nella stessa immutabile *verità* che ,, sta sopra le nostre menti ,, (1).

Per le quali ragioni di nulla ebbero questi savj tanta sollecitudine che di mostrare all' uomo che la sua natura non poteva essere la cagione della verità, che di tenere da lui lontano l'errore il più profondo ed assurdo, nel quale venne a

cessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. — Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque judicare secundum se ipsam, simul oportet agnoscat.... praestare sibi eam naturam, secundum quam judicat, et de qua judicare nullo modo potest. — Ut enim nos et omnes animae rationales secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa veritas judicat. S. August. *De V. R.* cap. xxx et xxxi.

(1) Conf. XII, xxv.

rovesciarsi finalmente la moderna filosofia, errore che spoglia la verità delle sue attribuzioni, e che dà allo spirito umano tutte le attribuzioni di lei, che rende mutabile l'immutabile, e immutabile ciò che è mutabile, mostruosa idolatria dell'uomo, che il genio delle tenebre ha pur saputo rinnovellare nella presente luce de' tempi cristiani.

Ma da questo errore stanno sicuri tutti quelli che ascoltano con attenzione ed affetto la voce della grande tradizione della Chiesa, che incessantemente e unanimemente dice all'uomo " Non " voler credere d'esser la luce tu stesso " (1).

(1) *Noli putare te ipsam esse lucem.* S. Aug. *in Ps. Dic quia tu tibi lumen non es.* S. Aug. Serm. VIII *de verbis Domini.*

CAPITOLO IV.

DELL' IDEA DELL' ESSERE IN QUANTO È MEZZO DA CONOSCERE TUTTE L'ALTRE COSE (1), O SIA DELLA VERITA'.

ARTICOLO I.

NESSO DELLE DOTTRINE ESPOSTE CON QUELLE CHE SEGUONO.

Fin qui ho considerato l'idea dell' essere in sè stessa, e ho mostrato che è una percezione immune da ogni dubbio scettico.

(1) Noi percepiamo l'ente naturalmente. Ma perchè noi conosciamo che questo ente è quel lume che ci fa conoscere tutte le cose, che è la *verità*; noi dobbiamo ritornare colla nostra attenzione su quell' idea a noi innata dell'ente, e per lunga riflessione venirne osservando quella sua singolarissima proprietà, e relazione ch' egli ha colle cose tutte, cioè di renderle a noi note e manifeste. Solamente quando noi siamo pervenuti a conoscer questo, possiamo dire d'aver conosciuto la verità in noi collucente. Noi percepiamo dunque l'ente con un atto *diretto* e naturale, ma non concepiamo l'ente sotto la sua relazione di *verità* se non con un atto riflesso, e di molto a quel primo posteriore. Quindi acutamente osserva s. Tommaso, che " noi possiamo apprendere il „ *vero* senz' apprendere il concetto dell' *ente*, perciocchè „ l'ente cade nel concetto del vero, ma non e converso „. E prosegue: " la cosa è simile come se noi paragoniamo l'in- „ telligibile all'ente: non si può intendere l'ente se non per-

Trovato questo punto fermo del mondo intellettuale, io debbo mostrare come in lui si appoggia e sta tutta la certezza delle cose.

Debbo dunque cominciare a considerar l'idea dell'essere nella sua applicazione alle cose.

Comincierò a considerarlo in quest' attitudine ch'egli ha d'essere applicato; e poichè è questa attitudine che gli procaccia il nome di *verità*, perciò farò della *verità* l'argomento del presente capitolo.

ARTICOLO II.

DEI DIVERSI USI DELLA PAROLA VERITA'.

§ I.

Significato generalissimo della parola verità.

Quando un vocabolo viene preso in diversi significati, non dall' improprietà del parlare d'uno o d'altro scrittore individuale, ma sì dalla comunanza stessa degli uomini, per la quale egli non sembra che ci possa essere improprietà di parlare; allora in tutti que' diversi significati della parola dee averci qualche cosa di comune;

„ chè è intelligibile. E tuttavia si può intendere l'ente senza „ che si rifletta alla sua intelligibilità. Similmente, *l'ente* „ *inteso* è il vero; ma non segue però da questo, che intendendo l'ente, s'intenda il vero „ *S.* I, XVI, III.

e questa nozione comune che si rinviene ne' significati varj del vocabolo, è il significato più generale di lui, è l'essenza unica della cosa dal vocabolo significata.

Nell'esame che ho fatto de' diversi sensi che si sogliono attribuire dal parlar comune al vocabolo *verità*, parmi di esser venuto a conoscere, che il più esteso significato di questo vocabolo, la nozione generale, l'essenza unica da lui propriamente significata sia quella di *esemplare*, e quindi ho definito la verità l' *esemplare delle cose* (1)

§ 2.

Distinzione fra la verità *e le* cose vere.

Il concetto di *esemplare* racchiude una relazione con ciò che si ritrae dall' esemplare, in una parola colla *copia*. La *copia* quando è perfettamente *simile* al suo esemplare, allora si chiama *vera*.

(1) Nel *Saggio sull' Idillio e sulla nuova letteratura italiana*, facc.321 e segg. In alcuni passi degli scrittori questo significato della parola verità si vede manifesto: a ragion d'esempio in questo passo di Cicerone *In omni re vincit imitationem veritas* (De Orat. III, 57.): qui è contrapposta l'*imitazione* alla *verità*, la *copia* all' *originale*, all'esemplare.

Si distingua dunque fra la *verità*, e le *cose vere*: la verità è l'esemplare; le cose in quanto sono conformi al loro esemplare sono *vere*.

§ 3.

Significati di questa espressione, verità delle cose.

Si dice ancora la *verità di questa cosa*, per significare ciò che questa cosa ha di *similitudine* col suo esemplare; poichè la *similitudine* ch' ella ha col suo esemplare è la sua *verità*, quella verità per la quale essa è *vera*, è la partecipazione di ciò che è nell' esemplare dal quale è stata cavata.

Quindi si vede che a rendersi ben chiaro il concetto della verità conviene aver prima nella mente assai netto e chiaro il concetto della *similitudine*. Di che si mostra qual mente superficiale avessero que' recenti filosofi, i quali d' una parte supposero che la *similitudine* delle cose fosse ad intendersi agevolissima, e dall' altra, che difficilissimo fosse l'assegnare l'origine de' concetti generali e massime della verità delle cose (1). La *similitudine* è anzi quel concetto, onde solo

(1) Vedi il Vol. I, facc. 273 e segg.

noi intendiamo siccome le cose sieno vere e sieno false. Noi dobbiamo adunque di questo concetto un poco occuparci, profittando qui delle dottrine già prima da noi stabilite sulla *similitudine* delle cose.

Qualsiasi *oggetto* anche esterno, io posso considerarlo siccome un *esemplare*, purchè io il consideri sotto il rispetto dell' attitudine ch'egli ha di servire a norma, o a tipo di altri oggetti che si debbon formare su lui, simili a lui.

Per questo tutta la natura è *esemplare* dell'artista che di lei copia e ritrae le varie parti; gli avvenimenti della società umana e i costumi degli uomini sono *esemplare* del poeta tragico o comico; e un libro che si trasporta d'una lingua in altra può acconciamente dirsi l'esemplare rispetto alla traduzione che dee perfettamente col testo originale accordarsi.

Quindi la natura è la *verità* delle opere degli artisti che l'hanno imitata e ricopiata; e di qui ancora si suol dire: questo ritratto è vero, questo quadro ha una gran verità; nel medesimo modo come piena di verità si dice una scena tragica, o comica: e con una proprietà simigliante di parlare, volendo s. Girolamo dire d'avere riscontrata la traduzione delle divine Scrittu-

re al testo ebraico, dice d'averle rese secondo l'ebraica *verità* (1).

§ 4.

La verità *significa propriamente parlando un'* idea.

Ma qui conviene che noi entriamo in una osservazione, alla quale io chiedo tutta l'attenzione del mio lettore.

Ho altrove dimostrato, che le cose esteriori, cioè le cose in quanto esistono fuori della nostra mente e non percepite, non si raffrontano punto fra loro: ognuna sta da sè: la similitudine o dissimilitudine non è che un rapporto ch'esse hanno colla mente nostra che le percepisce (2): questo rapporto consiste nel percepire che noi facciamo con una sola idea o *specie* più oggetti; sicchè la similitudine di più oggetti si può definire " l' attitudine di essere percepiti da ,, una mente intelligente mediante una sola spe-

(1) Nel Prologo galeato: *Quamquam mihi omnino conscius non sim, mutasse me quidpiam de Haebraica veritate*, e nella lettera a Paolino: *Quamquam juxta Haebraicam veritatem utrumque de eruditis possit intelligi.*

(2) Per bene intendere questo vero di tutta rilevanza conviene che il lettore richiami a mente ciò che fu detto su di ciò nella Sezione III, cap. IV, art. XX, e nella nota alla facc. 121 del vol. I.

cie,,(1) (s'intende sempre in quanto sono simili). Quindi le due tavole che accosta insieme il falegname, a vedere se sono d'una stessa grandezza e forma, non si paragonano già insieme con quell'atto esterno, sì solamente coll'atto interno che succede contemporaneamente nella mente del falegname, atto che viene solo aiutato, ma nulla più, da quello esterno e sensibile congiungimento delle tavole.

E veramente, quando io raffronto un bel paese dipinto alle scene della natura, e trovo quello di una verità perfetta, faccio io questo confronto di fuori di me? posso io mettere il dipinto nella natura, immedesimar l'una cosa coll'altra? e anzi nè pure accostarle insieme, come suol fare il falegname colle due tavole? Nulla di ciò. Io

(1) Si dimanderà in che modo un'*idea* sola può servire a conoscere più cose. Rispondo, aggiungendovisi il *giudizio sulla sussistenza della cosa*, il qual giudizio si riferisce a ciascuna cosa in particolare, e il quale per ciò individualizza, se si può dir così, la specie, poichè è un atto col quale si pronuncia internamente una parola, che si può ridurre sempre a questa formola " la cosa da me pensata colla tale idea sussiste ,, e " sussiste tante e tante volte ,, (questo è il numero degl'individui). Ved. vol. III, facc. 11 e segg. Il *giudizio* poi è mosso dalle *sensazioni* (vol. III, facc. 169 e segg.); quindi è che noi possiamo avere più *percezioni intellettive*, le quali abbiano una sola e medesima *idea*. L'elemento che distingue queste *percezioni* fra loro è il *giudizio*, come diceva, il quale termina negli *oggetti individuali* determinati dalle *sensazioni*.

non raffronto adunque la pittura, che sto vedendo e ammirando, colla natura in quanto questa è in sè, fuori di me, da me non percepita; ma sì bene la raffronto coll'idea che io ho della natura, o comecchessia colla natura in quanto è da me pensata. Tant'è vero, che io posso fare il detto confronto anche nel fitto buio della notte, quando nessuna scena di natura mi sta sensibilmente dinanzi, o in luogo dove altra natura non veggo che orrida e tutta strana e diversa dall'amenità della dipintura che mi diletta con prospetti di dolci colli e fioritissimi piani in ora estiva di sol cadente. Il paragone adunque è sempre opera del mio pensiero, il qual semplicissimo siccome egli è, può ad una sola specie più percezioni raffrontare, e notare in che parte si facciano una specie sola, e in che parte le specie si moltiplichino. E il medesimo ragionamento può tenersi di qualsivoglia esterna cosa che tolgasi ad uso di esemplare; il qual sempre perchè possa esser tale nominato dee stare nella mente nostra, essere in somma una nostra idea.

Esemplare adunque non è mai altro che un'*idea*; non essendovi cosa atta a servire di esemplare se non pensata (1).

(1) Ho già osservato (vol. III, facc. 351 e segg.) che una cosa qualunque contingente può pensarsi in uno stato

Con questa osservazione possiamo ora perfezionare la definizione data della verità, e ridurla in questa semplicissima: " La verità è l'idea ,, esemplare delle cose ,, (1).

più o meno imperfetto. Ora raffrontando le idee che io ho di una cosa in due stati diversi, l'uno di perfezione, l'altro d'imperfezione; io trovo questa sola differenza, che coll'idea della cosa imperfetta penso ciò stesso che pensava coll'idea della cosa perfetta, meno qualche suo pregio. In ciò adunque che queste due idee hanno di positivo, non sono due ma una sola idea. È dunque coll'*idea* della cosa considerata nel suo stato perfetto, che io posso pensare la cosa in tutti gli stati possibili di lei, perciocchè in quell'idea perfetta, n'ho già tutto il positivo, e per pensarla imperfetta, non è che a detrarre qualche parte di ciò che già penso. Quindi il nome di *esemplare* conviene principalmente all'idea della cosa nel suo stato perfettissimo, all'*idea* platonica; sebbene, quando noi non siamo giunti a formarci questo tipo di perfezione, togliamo ad esemplare quell'idea delle cose che più perfetta aver possiamo e sappiamo: e il saperlasi formare assai perfetta è solo virtù de'sommi artisti, nelle belle arti: e anche secondo i gradi di perfezione dell'esemplar formatoci sul quale giudichiamo, il nostro gusto è più o meno perfetto, e i nostri giudizj in opera d'arte sono più o meno retti. Ora la *verità* è propriamente questo esemplare in quanto contiene tutta la perfezione delle cose, e quindi s'intende la definizione che della verità dava il celebre medico di Bochara "La verità di una cosa è la proprietà dell'esser suo ,, che è stabilito a quella cosa ,, (*Metaphys.* L. XI, c. 2).

(1) S. Tommaso perciò osserva che la verità è propriamente parlando nell'intelletto, e meno propriamente si dice esser ella nelle cose, cioè a quel modo che dicesi esser sana

§ 5.

In che significato prendasi il nome di verità *quando si dice che le verità sono molte.*

Tante adunque sono le *verità* quante sono o possono essere le idee esemplari delle cose. E in questo senso solo si usa il vocabolo verità in plurale; siccome quando si dice " le verità si sono diminuite ,, (1), ovvero si parla di una verità peculiare, come dicendo, questa è una verità rilevante, o come dice il poeta,

Di bella verità *m'avea scoverto*,
Provando e riprovando, *il dolce aspetto* (2).

Ora le idee esemplari delle cose per sè sono altrettante quante le *idee specifiche*, colle quali

una medicina, sebbene la sanità non sia propriamente che nell'animale. Ved. *de verit.* c. I, artic. 4. E la dottrina da me esposta come è confermata dall'osservazione che vengo or di recare di s. Tommaso, così era prima da s. Agostino manifestamente insegnata. Noi abbiamo veduto che l'*essenza* della cosa è ciò che da noi si pensa nell'idea della cosa (vol. III, 350): or s. Agostino insegna che l'*essenza* della cosa è appunto la *verità* della cosa: (*Veritas*) così egli, *non est proprium essentiae: quia si sic, qua ratione dicitur: veritas est proprietas essentiae, posset dici e converso, CUM OMNINO IDEM SINT.* Solil. L. II, c. V.

(1) *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Ps. X.

(2) Dante, *Par.* III.

sole si conoscono positivamente le cose; ma rispetto a noi si può dire che sono tante quante le idee più concepite che di ciascuna cosa aver possiamo (1). E perciò si suol dire che ogni cosa ha la verità sua nella sua specie: e i maestri insegnano che " di più veri più sono le verità, ma di una ,, cosa sola, una sola è la verità ,, (2): e medesimamente hassi a dire, che tutte le cose individuali appartenenti ad una specie hanno una verità sola, perchè, come dicevamo, hanno un esemplare solo, un' idea sola che perfettamente le rappresenta cioè le fa conoscere (3).

(1) L'*esemplare* delle cose per sè non è che l'*idea specifica compita* ed *assoluta*. Ma questo esemplare (archetipo) noi non lo possiamo avere. Dobbiamo dunque usare per *esemplare* o *regola*, secondo cui giudicare della verità delle cose e proposizioni, quella idea o specifica o generica che la migliore abbiamo nella mente. Che se noi non abbiamo che semplicemente un' *idea generica negativa* colla quale pensiamo solo un' *essenza nominale*, forz' è che con questa sola, non avendone altra migliore, giudichiamo delle cose a lei relative. Per altro tutte queste idee nostre imperfette sono però sempre *vere*, cioè sono una parte della idea perfettissima verità o supremo esemplare e regola delle cose come abbiamo detto al vol. III, facc. 350 e segg.

(2) S. Tom. *de verit*, q. I, art. IV.

(3) Vol. III, facc. 135 e segg.

§ 6.

In che significato prendesi il nome di verità *quando si usa in singolare ed in modo assoluto.*

Ora tutte queste sono *verità speciali*, o *generiche* (1), ciascuna delle quali si riferisce alla classe di cose ch'ella stessa colla sua unità determina e forma (2).

(1) Per sè le *verità* delle cose sono sempre speciali; ma rispetto a noi, quando non abbiamo della cosa che un'*idea generica*, questa per noi tiene il luogo di verità, è l'esemplare secondo cui giudichiamo, perchè non ne abbiamo altre migliori.

(2) L'espressione " verità di una cosa ,, riceve tre significati, e conviene ben distinguerli. Può voler dire l'*idea esemplare della cosa*, e questo è il senso proprio e più naturale di quella frase. Ma può voler dire ancora " la verità ,, che in una cosa si contiene ,, ; nel qual caso " verità di ,, una cosa ,, è perfettamente equivalente a " cosa vera ,,: cioè esprime la convenienza o corrispondenza perfetta che ha la *cosa* col suo esemplare, colla sua idea, colla sua *verità* in una parola. Finalmente se quella cosa vera è o si considera come esemplare, in tal caso l'espressione "la verità di ,, questa cosa ,, risponde nè più nè manco a quest'altra : " questa verità ,,. Così in questo passo del Boccaccio "Niun ,, perciò alla verità del fatto pervenne ,, (Giorn. VIII, f. 4.) il fatto si prende per l'esemplare, la verità stessa, e viene a dire: niuno pervenne a scoprire, a conoscere questa verità, cioè questo fatto.

Ma nel comune discorso oltracciò si usa il vocabolo di *verità* in un senso assoluto, ed allora non mai altro che in singolare, nel quale significato gli scettici stessi dicono " la verità non si può conoscere, o non è ,, o con altra simil maniera la pronunciano. Ora qual significato al vocabolo usato in simil modo vi hanno aggiunto gli uomini?

L'idea specifica è un *esemplare* degli esseri, ma ristretto ad una classe di esseri simili ch' essa a noi rappresenta o sia ci fa conoscere.

Ora gli esseri d'una stessa specie hanno un dato modo e grado di essere, il quale li limita e specifica. Tutti però di qualunque specie sieno hanno qualche cosa in che sono uguali fra loro, e questo è l'essere stesso (prescindendo dai gradi e modi), perciocchè tutti sono. L'idea dell'*essere* dunque è quella, che tutti gli esseri di qualsiasi specie rappresenta, colla quale tutti si conoscono: quella *idea* a cui si riducono tutte le specie, sicchè chiamar si potrebbe la *specie delle specie* (1).

(1) Il pensiero dell'essere può trovarsi in due modi o imperfetto, nel qual caso non si ha dell'essere che una semplice *nozione*, e questo è il modo onde l'abbiamo in noi congenito; ovvero perfetto, nel qual caso si conoscerebbero anche tutte le proprietà conseguenti alla nozione dell'essere,

Se dunque ogni specie di cose ha il suo esemplare peculiare, la loro verità nella loro idea specifica; oltre a questo avvi un'idea più elevata, la quale è l'esemplare e perciò la verità di tutte le specie possibili, e questa è l'idea dell' *essere* puro (o indeterminato), e perciò l'idea dell'essere è la *verità* di tutte le cose.

L'idea dell' essere adunque acquista, come altrove io dissi, il nome di verità, ove quest' idea si consideri nel rispetto di esser l'*esemplare* delle cose, ove si consideri in somma in relazione colle cose in quanto esse sono da noi conoscibili.

La *verità* adunque unica, universale, assoluta, colla quale si conoscono tutte le cose, è l'idea dell' essere; perciocchè l'idea dell' essere è l'esemplare universale, che esprime ciò in che tutte le cose sono uguali.

Considerò in questo senso assoluto s. Agostino la verità allorchè la definì " ciò che di-,, mostra l'essere ,, ; il che è quanto dire, l'*idea dell' essere*, perciocchè è l'idea che ci fa conoscere e ci dimostra ciò che è " *veritas est qua ostenditur id quod est* (1). Torna al medesimo la definizione di s. Ilario che è ,, l'*essere in*

e così noi non l'abbiamo. Ma a questa distinzione daremo maggior chiarezza nella Seziona VII.

(1) *De vera Rel.* C. XXXVI.

quanto è dichiarativo o manifestativo, cioè l'essere considerato come quello che ci dichiara e manifesta le cose, il che è l'essere da noi percepito, l'essere in quanto è nella nostra mente, in una parola, l'*idea* dell' essere *verum est declarativum, aut manifestativum esse* (1).

E quando s. Anselmo disse che " come il ,, tempo sta a tutte le cose temporali, così sta la ,, verità a tutte le cose vere ,, (2), egli favellò di questa verità unica ed assoluta, di quella " luce ,, incorporea, nella quale, come dice s. Agosti- ,, no, la mente tutte le cose ch'ella conosce, ,, risguarda ,, (3).

ARTICOLO III.

CHE L'IDEA DELL' ENTE SIA LA VERITA' SI PROVA CO' PASSI DI S. BONAVENTURA E DI S. TOMMASO.

È per la partecipazione della verità che noi conosciamo. Basterà dunque di cercare che sia quel mezzo ove le cose noi conosciamo, e sarà trovato che sia la verità.

Ecco la dottrina di s. Bonaventura a questo

(1) Lib. V *de Trinit.*
(2) L. *de verit.* C. XIV.
(3) *De Trin.* XII, C. XV.

proposito. " L'operazione della intellettiva virtù è
,, nella percezione che fa l'intelletto de' termini,
,, delle proposizioni, e delle illazioni. Ora l'intel-
,, letto capisce il significato de' termini, quando
,, comprende che cosa sia ciascuna cosa median-
,, te la sua definizione. Ma la definizione ha que-
,, sto di proprio, di doversi ella fare mediante
,, nozioni più alte, e queste per più alte ancora,
,, fino a che si perviene alle supreme e genera-
,, lissime, ignorate le quali, non si possono in-
,, tendere definitivamente le inferiori. Il perchè
,, se non si conosce che sia l'ENTE per sè, non
,, si può a pieno sapere la definizione di nessuna
,, speciale sostanza ,, (1). Secondo questo gran-
d'uomo adunque, ogni cognizione si risolve final-
mente nella cognizione dell'ente per sè: ed è per
la notizia di questo che conosciamo tutto il resto:
il mezzo dunque onde noi conosciam le cose è
l'idea dell'ente: dunque l'idea dell'ente è la verità.

(1) *Operatio autem virtutis intellectivae est in perce-ptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata cum compre-hendit quid est unumquodque per definitionem. Sed defini-tio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usque quo veniatur ad suprema et generalissima, qui-bus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ENS per se, non potest plane sciri definitio alicuius specialis substantiae.* Itiner. m. in D.

Udiamo l'altro chiarissimo lume del cielo italiano, e della cattolica Chiesa, s. Tommaso. Ecco le sue parole:

,, Come nelle cose dimostrabili conviene ri-
,, dursi finalmente in alcuni principj noti all' in-
,, telletto per sè, così pure far si conviene nel
,, cercare la quiddità delle cose: altramente an-
,, drebbesi all' infinito, e così perirebbe al tut-
,, to la scienza e la cognizion delle cose. Ora
,, ciò che l'intelletto concepisce PER PRIMO
,, come NOTISSIMO, e nel quale egli ri-
,, solve TUTTE le sue concezioni, è L'EN-
,, TE -- (1). È dunque necessario che tutte l'al-
,, tre concezioni dell' intelletto si ricevano da
,, un' addizione che si fa all' ente. Ma all' ente
,, non può aggiungersi nulla quasi fosse natura
,, a lui straniera, siccome si suole aggiungere la
,, differenza al genere, o l'accidente al soggetto:
,, conciossiachè qualsiasi natura essenzialmente

(1) Io stimo giovevole di accumulare delle gravi autorità all' uopo nostro, poichè si vegga che questo vero importante e capitale della filosofia fu veduto e riconosciuto generalmente dagli uomini più acuti e perspicaci che furono. Perciò stesso non mancherò di notare, che in Avicenna si trova la medesima osservazione; e il luogo di questo grand' uomo che si accenna qui da s. Tommaso a conferma della sentenza, è nella sua Metafisica L. I, C. IX.

,, è ente (1). Ma dicesi aggiungersi sopra l'ente
,, alcune cose, in quanto che queste esprimono
,, UN MODO dell'ente, che nel nome di ente
,, non viene espresso --. Ora la convenienza che
,, ha l'ente all'intelletto si esprime con questo
,, nome (2) di VERO (3).

Ed ecco com'egli seguita dimostrando che la verità è la causa della cognizione. " Ogni cognizione, egli dice, si compie per un assimilamen-

(1) Ciò che non è ente, è nulla, e perciò non può essere per sè oggetto di cognizione. Ogni cognizione dunque non ha mai altro per oggetto, che l'ente.

(2) La voce *vero* esprime propriamente la *cosa vera*, e perciò la convenienza dell'ente sussistente, individuale all'intelletto: all'incontro la parola verità è l'*ente ideale*, l'*idea dell'ente*.

(3) *Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod PRIMO intellectus concipit quasi NOTISSIMUM et in quo omnes conceptiones resolvit est ENS.--Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, ut accidens subiecto: quia QUÆLIBET NATURA ESSENTIALITER EST ENS. -- Sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius MODUM, qui nomine ipsius entis non exprimitur. -- Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen VERUM.* De Verit. Q. I, a. 1.

„ to (1) del conoscente (2) alla cosa cognita, sicchè
„ quest' assimilamento fu detto causa della cogni-
„ zione. La prima comparazione adunque del-
„ l'ente all' intelletto è questa, che l'ente all' in-

(1) In fatti l'*idea dell' essere* esprime, e rappresenta a noi, o sia fa conoscere ciò che è in ogni essere sussistente: c'è dunque una simiglianza fra l'essere in quanto *sussiste*, e l'*essere* in quanto è nella mente pensato; e la simiglianza sta in questo, che nella mente è l'*essere possibile*, nella sua propria sussistenza è quell' essere stesso, ma in *atto*. Quindi trae l'origine la celebre distinzione fatta da tutta l'antichità fra la *potenza* e l'*atto*. Questo è certo misterioso e recondito, ma si dee per questo negare? è un fatto riconosciuto da tutti i tempi, da tutte le plebi, da tutte le scuole. Conviene adunque partir da lui come da un fatto primitivo; eziandiochè ci paia un fatto singolarissimo e oscuro, non è meno un fatto, e quindi un vero indubitabile. Un falso metodo di filosofia, una ignoranza baldanzosa, una superba modestia può bensì disconoscerlo a suo proprio danno, ma non impedire ch' egli sia.

(2) *Del conoscente*, cioè dell' *idea* che è nel conoscente. Ma quest' idea essendo collo spirito umano congiunta intimamente e formalmente, si attribuisce allo spirito ciò che appartiene all'idea; indi quella sentenza di Aristotele, che " l'anima „ è in certo modo tutte le cose „ (L. III. *de An.* t. XXXVII). L' incertezza di questa sentenza si appalesa con quella maniera che racchiude " *in certo modo* „: la quale accusa una certa titubanza nel concetto. Riducendo quella sentenza a parole più proprie e chiare, così suonerebbe: " L'idea „ dell' essere innata nell' anima e che forma una parte essen- „ ziale dell' anima intelligente, è o anzi diviene tutte cose „ nel loro stato di possibilità „.

,, telletto corrisponda: la quale corrispondenza di-
,, cesi equazione della cosa e dell' intelletto (1), e in
,, questo si compie formalmente il concetto del
,, *vero* (2). Sicchè ciò che aggiunge il significato
,, del vocabolo *vero*, sopra il significato del vo-
,, cabolo *ente*, è questa conformità, o equazione
,, della cosa e dell' intelletto; e a questa confor-
,, mità segue, come si diceva, la cognizion
,, della cosa. Laonde l' entità della cosa (l'esse-
,, re in quanto esiste in sè) precede il concetto
,, della verità; ma LA COGNIZIONE (3) È
,, UN EFFETTO DELLA VERITA' ,, (4).

(1) Cioè coll' idea della cosa, la quale è, o vien prodotta nell' intelletto.

(2) Il rapporto di un *essere* sussistente coll' idea in quanto questa idea è in noi ricevuta od occasionata da quell' *essere*, è ciò che forma il vero, cioè che quell'oggetto sia *vero*. Ma l'*idea* stessa, in quanto è specifica e perfetta considerata in relazione cogli *enti* che ad essa si riferiscono, è la loro *verità*.

(3) Le cose in quanto sono *vere*, cioè in quanto hanno una corrispondenza all'*idea esemplare* (nel creatore) onde provennero, porgono a noi la cognizione di sè. Ma noi non potremmo conoscer tuttavia le cose, sebben *vere*, ove non fossero *vere* rispetto a noi, cioè ove non fosse in noi una *idea esemplare* che ce le facesse conoscere, una verità la quale è l'*idea innata dell' essere*.

(4) *Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis; sicut prima ergo comparatio entis ad in-*

ARTICOLO IV.

NUOVA DIMOSTRAZIONE CHE L'IDEA DELL'ENTE È LA VERITÀ.

§ 1.

La varietà delle espressioni moltiplicano apparentemente le specie dello scetticismo.

Quando un concetto si presenta vestito di diversa espressione, egli si toglie facilmente per un nuovo concetto.

Quindi avvenne che gli scettici sembrassero opporre alla verità un gran numero di obbiezioni, e ch'essi medesimi si partissero in molte sette; mentre sottilmente esaminando e ricercando il concetto reale dello scetticismo, vedesi essere un solo veramente, ed una sola la scettica filosofia, com' è una la verità che combatte, o anzi che crede e dice di combattere.

tellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis; SED COGNITIO EST QUIDAM VERITATIS EFFECTUS. De verit. I, 1.

Il perchè a combattere questo errore o anzi questo traviamento di mente, questo tristo gioco della immaginativa, conviene cavare il concetto dello scetticismo fuori de' suoi involucri, e additarlo spoglio delle sue vesti, riducendolo alla sua ultima espressione.

§ 2.

Forme apparenti dello scetticismo.

Lo scetticismo è apparito sotto quattro forme principali, che sono le seguenti.

Prima forma. Alcuni scettici hanno detto che la verità non esiste.

Seconda forma. Alcuni si sono limitati a dire che la verità non si può conoscere.

Terza forma. Alcuni, che non si conosce se non una verità relativa a noi, una verità soggettiva.

Quarta forma. Finalmente alcuni senza nulla asserire hanno detto d'esser dubbiosi su tutte le cose, e anche sopra questo se alcuna verità esista.

§ 3.

Lo scetticismo non può avere che una sola forma reale in qualche modo.

La terza delle forme sopradescritte dello scetticismo non conserva che una *verità soggettiva.*

Ora la *verità soggettiva* non è verità: questo è un abuso della parola; e l'abuso di una parola non può caratterizzare un sistema.

Quelli che accordano la cognizione di una *verità soggettiva*, non hanno accordato la cognizione di alcuna verità. Forz'è dunque che il terzo sistema si riduca e rientri in uno de'due primi, dal quale solamente in apparenza e per abuso di vocaboli partire si è voluto: cioè fa d'uopo che o stia contento di negare all'uomo la cognizione della verità, e in tal caso cade nel secondo, ovvero si innoltri a negare altresì l'esistenza della verità, e in tal caso s'identifica col primo (1).

(1) La verità soggettiva de' moderni critici è il rinnovellamento del sistema che nell'antichità avea messo innanzi Protagora. Ecco come Sesto Empirico espone la dottrina di quel sofista. " L'uomo è la misura di tutte cose. Protagora fa del-,, l'uomo (del soggetto) il criterio secondo il quale si faccia sti-

Ma il primo ed il secondo sistema pure non differiscono fra di loro nella cosa, ma nell' espressione.

„ ma della realità degli esseri in quanto esistono, e del nulla „ in quanto non esiste. Protagora non ammette dunque che „ ciò che si mostra agli occhi di ciascuno. Tale è al parer suo „ il principio generale delle cognizioni „ (Pyrrhon. *Hypotyp* C. XXXII.). Or si può egli credere che Protagora ammettesse una verità soggettiva o *relativa* come la chiama Sesto (*Advers. logic.* VII.) di buona fede? cioè, si può egli credere che veramente ignorasse, che verità relativa non è altramente verità? ovvero hassi anzi ragione di sospettare ch' egli adoperasse il nome di *verità relativa* per non urtare di fronte il senso comune, facendo credere al mondo ch' egli salvasse la *verità*, nel tempo stesso ch' egli intendeva pur di negarla e di distruggerla veramente? Questa mancanza di franchezza è il carattere de' sofisti di tutti i tempi, questa subdolosità, questi equivoci di parole, questo voler pure insinuare dottrine che temon la luce dando a credere di pensar essi tutt' altro, è il solito mal gioco di questo secolo di perturbatori, anzi uccisori delle intelligenze. Rispetto a Protagora non è temerario il crederlo: la sua mala fede è attestata dall' antichità tutta, e a noi basterà di recare qui il testimonio di Socrate, che nel *Teeteto* di Platone nel seguente modo la manifesta. Dopo avere egli esposta la dottrina della *verità relativa* di Protagora conforme appunto con quella che sta nel passo di Sesto sopra riferito, egli soggiunge che in quella forma egli presentava quella sua filosofia al popolo, ma che co' suoi discepoli si apriva più francamente e negava a dirittura l'esistenza della verità.

„ *Socrate.* Per le grazie! non è egli Protagora savio al sommo? Questo vero che a noi, gente semplice della plebe, indicò in modi oscuri, egli l'ha poi rivelato manifestamente a' discepoli suoi.

Poichè se io dico di non conoscere menomamente la verità, io non posso nè pure affer-

Teeteto. Come o Socrate? e che di tu?

Socrate. Mi ti vo' spiegare, chè non è questo punto a sprezzarsi. Egli ha voluto dire, che non v'ha in sè niente di vero, niente di reale. Ciò che tu di grande, potrebb'esser piccolo; ciò che tu di sozzo, potrebbe parer leggiadro; e così del resto, poichè non v'ha nulla che sia uno, che sia qualche cosa, che abbia una qualità determinata. Ciò che noi diciamo esistere per un falso modo di favellare, non è che una cotal mistura che s'avvicenda, un mutar di continuo: nulla esiste, tutto si fa, e cangia senza posa ,,.

In questo passo si vede 1.° che il vero e schietto pensiero di Protagora era quello di tor via ogni verità; 2.° ch' egli non osando però di manifestare questo suo intendimento al pubblico, non se n'apriva chiaro se non co' discepoli suoi; 3.° che al pubblico dava ad intendere ch' egli conservava la verità, ma solamente che la dichiarava per l'uomo relativa, o sia soggettiva: nelle quali parole tutti non intendeano contenersi la proscrizione assoluta della verità; 4.° finalmente che Protagora era venuto in questo errore dall'aver solamente osservato la cognizione sensibile, nella quale ci ha molto di soggettivo cioè dipendente dalla natura e stato del soggetto, come noi medesimi abbiamo mostrato nel Vol. III, facc. 628 e segg. Egli non s'era sollevato pertanto alla cognizione intellettiva e formale, non l'avea osservata, non n'avea penetrata la natura oggettiva ed assoluta di questa: ma senza conoscerla la ravvolse nella proscrizione del sapere sensibile. In tal modo il sofisma di Protagora si riduce a quello " di aver conchiuso del tutto del ,, sapere umano ciò che non vale se non per la parte ,, formola a cui noi abbiamo ridotto l'error degli scettici a facc. 49 e segg. di questo Volume.

mare che esista, non conoscendo nulla di lei: quindi il secondo sistema si riduce a lasciare in dubbio l'esistenza della verità, ed affermar solo ch'ella non si conosce.

Ora il primo sistema viene anch'egli al medesimo. Poichè colui che afferma non esistere la verità, afferma altresì di non conoscerla: ma se non la conosce menomamente, non può nè pure negarla: il suo sistema dunque dee pure ridursi ad affermare che la verità non si conosce, e a lasciare in dubbio s'ella esista.

Questo sistema però, composto di una affermazione e di un dubbio, era ben facile a confutarsi; conciossiachè ha una contraddizion ne'suoi termini. Quindi nell'antichità troviamo di questo assurdo sistema tal confutazione, a cui non fu mai possibile di replicar cosa alcuna, e che vince all'istante che si proferisce. Eccola detta da Lucrezio con de'versi eleganti.

Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit,
An sciri possit, quum se nil scire fatetur:
Hunc igitur contra mittam contendere causam
Qui capite ipse suo insistit vestigia retro.
Et tamen hunc quoque ubi concedam scire; at id ipsum
Quaero, quum in rebus verum nil viderit ante,
Unde sciat quid sit scire et nescire vicissim (1)?

(1) L. IV. Quest'ultima ragione che mette Lucrezio è

Questa antica confutazione degli scettici è irrepugnabile, e dovrebbe far meraviglia il vedere che lo scetticismo si riproduce di continuo, quando non si sapesse ch' egli non è una filosofia, ma una malattia, e a dirlo espressamente, una frenesia, a cui soggiace l'umanità.

In vero la formola a cui abbiamo ridotto lo scetticismo " non si può conoscere la verità ,, è tale che non si può emendare in alcun mo-

sottile ed osservabile molto. Egli viene a dire: Se voi negate la verità, negate ancora la cognizione. Non solo è per voi un contraddirvi manifesto l'affermare di non conoscere la verità, quando l'affermare è il presentare una proposizione per vera; ma voi vi contraddite altresì col solo nominare *verità* e *falsità*, *sapere* e *non sapere*; poichè se voi conoscete il valore di questi vocaboli, voi già sapete che sia verità, che sia falsità, che sia sapere, che sia non sapere. Or potreste voi conoscere tutto ciò, mentre nè la verità, nè la falsità, nè il sapere, nè il non sapere non si può conoscere? In fatti la verità non è già qualche cosa fuori dell'intelletto; è nell' intelletto. Se dunque nell' intelletto avete qualche cognizione, voi avete qualche verità. Toglier dunque la verità è togliere la cognizione: e togliere la cognizione è togliere la loquela: voi rimanete dunque stupidi, e muti pesci interamente: in tal caso non potete contendere più nè per la verità nè contro di lei; cessate dall'essere una setta di filosofi, cessate dall'esser uomini, fatti bruti o tronchi: ecco l'unico effetto dello scetticismo coerente con sè stesso. Interdice allo scettico ogni questione, ogni parola: il suo sistema non può operare che su di lui solo: il degradarsi, l'annullarsi è un sinonimo del dichiararsi scettico.

do, ma si dee cassare del tutto: con qualunque espressione o modificazione si componga, ella è sempre essenzialmente assurda e pugnante: proviamoci un tratto.

Riducasi a questa celebre espressione: " nessuna verità si può conoscere, fuori di questa, che la verità non si può conoscere ".

La verità che voi eccettuate è la seguente: " la verità non si può conoscere ". Ma se si può conoscere una verità, dunque è falso che assolutamente la verità non si possa conoscere: la verità dunque che voi eccettuate è una proposizione falsa. Perchè la proposizione che voi eccettuate fosse vera, dovrebbe contenere anche l'eccezione colla quale sola voi l'affermate vera. Ma se nella proposizione che voi eccettuate, deve entrare l'eccezione stessa, in tal caso noi avremo una formola che non si può compire giammai, prolungandosi all'infinito, e sarà la seguente: " Nessuna verità non si può conoscere eccetto questa: Nessuna verità non si può conoscere eccetto questa: Nessuna verità non si può conoscere eccetto ec. " e così all'infinito. Il qual ritornello nessuno potrebbe all'infinito condurlo: e perciò la formola dello scetticismo è intrinsecamente impossibile: perciocchè essendo impossibile all'uomo di pronunciarla, è impossibile altresì di pensarla.

Lo scettico adunque è condannato in forza del suo sistema a pronunziare in tutta la vita sua una formola, la quale non ha alcun senso fino che non è pronunziata tutta, e tutta intera non si può pronunziare giammai perchè non ha fine. Lo scettico adunque non giungendo mai ad aver formato il suo pensiero, ed essendo sempre in sul formarlosi, egli è in uno stato nel quale a lui è reso impossibile il pensare, perciocchè non si dice pensare, se non allora che si compie un pensiero.

Or fu dopo che questa osservazione era già stata fatta, e con essa era venuto meno l'antico scetticismo, che uscì Pirrone, e tentò uno scetticismo più raffinato, cioè lo scetticismo del *dubbio* (1).

(1) Il nome di scettico (da σκέπτω) esprime, secondo l'etimologia, *osservare*, *cercare* senza conchiudere definitivamente. E considerando che ciò di cui disputano i filosofi appartiene alla *cognizione molto riflessa*, che la *riflessione* è soggetta a turbarsi per infinite cagioni, e che ciò massimamente dovea avvenire ne' tempi pagani, non fa alcuna maraviglia, che in quel tempo nascesse lo scetticismo. Si può dire ch' egli era l'esagerazione di un buon principio, quale è quello di una certa diffidenza, di un giusto dubbio di se stesso, di una prudente sospension di giudizio, ciò che in Socrate si presenta come la forma della stessa saviezza. La *ragione pratica* poi di Pirrone, che delibera l'uomo ad agire secondo le necessità e i vantaggi probabili della vita, è pure il disguisamento di un principio retto, quale è quello che

Disse adunque che nulla affermava e nulla negava, dubitava di tutto: così egli credette di evitare la contraddizione rimproverata agli scettici che furono prima di lui.

E questa del *dubbio*, è l'unica forma in qualche modo reale che possa avere lo scetticismo: convien dunque che di questa un po' noi ragioniamo.

§ 4.

Che cosa esiga lo scetticismo del dubbio per essere coerente a se stesso.

Il nostro scettico raffinato vuole ad ogni patto evitare la contraddizione con se stesso, che si rinfaccia agli scettici più grossi, i quali affermano risolutamente in quel punto che negano la possibilità di qualunque affermazione. E bene! intende egli dunque che dee evitarsi il contraddirsi, perchè per questo egli si lima l'ingegno, per riuscire ad ammannire lo scetticismo per modo, ch' esso sia un sistema che non contraddica

" noi dobbiamo spesso deliberarci ad operare sopra mere probabilità ,, ; il qual fatto prova la nostra libera attività, e dimostra l'influenza che ha la volontà nell' assentire praticamente ad una proposizione: conciossiachè il seguirla come regola è un pratico assentire.

a se stesso intrinsecamente. Almeno il principio di contraddizione lo riconosce adunque: sottintende dunque un vero certo nel sistema del dubbio, e fu questo vero certo che condusse l'autore e il trasse a formar quel sistema. L'autore adunque del sistema del dubbio ha cominciato a contraddirsi allora appunto, che ha cominciato a formare il suo sistema, poichè egli si mosse a ciò per questo ch'egli il volea privo di contraddizione.

Ma via, questi attorcimenti e nodi co' quali lo scettico raggruppa e stringe se stesso a morte, sien per ora de' lacciuoli di seta, che cel tengano in vita e presente.

Dimando io a lui: dubitate? non volete affermare che non si conosca la verità, poichè affermando vedete di contraddirvi? badate che terribile dubbio sia il vostro; se questo vostro dubbio non dee contenere nessuna affermazione, ve ne potreste pentire voi medesimo.

E veramente quando voi dite, *dubito*; con questa parola voi avete già pronunciata un'affermazione, cioè avete affermato di dubitare. Convien dunque, perchè dal vostro *dubito* si escluda ogni affermazione, che voi dubitiate anche di dubitare. Direte dunque: *dubito di dubitare*. Ma vano è questo mezzo; la nuova formola da voi trovata è pur essa affermativa, cioè con essa af-

fermate dubitare di dubitare. Convien dunque a voi retrocedere ancora un passo, e fare che il dubbio vostro cada sullo stesso dubbio del dubbio, sicchè voi siate in dubbio se dubitavate del dubitar vostro. La formola ora si allunga un anello, riducendosi a questa "dubito se io dubiti di dubitare,,: Ma è ella migliorata? ella ancora afferma, se non che in vece di affermare col primo o col secondo verbo, il fa col terzo. Vedete voi già ch' egli vuol essere un po' difficile a trovare il modo di escludere ogni affermazione dal dubbio vostro? perciocchè se al modo che fu fatto fin qui si aggiunge un altro anello alla formola, diverrà " dubito se dubiti di dubitare che io dubito,,: un po' più scettica a dir vero, ma affermativa egualmente, la difficoltà non è espulsa, ma d'un solo gradino allontanata. In somma questa difficoltà riman sempre insino a tanto che noi non poniamo questo scetticismo in una serie infinita di anelli dubbiosi; perciocchè il primo termine tradisce sempre affermando. Che è dunque a dire? Che la formola dello scetticismo non può essere che una serie che non ha fine, perchè se ella trova il fine non è più scettica: ella riesce alla serie di dubitazioni seguente: Dubito di dubitare, di dubitare, di dubitare, di dubitare ecc., all' infinito.

Oh questa sì che non afferma nulla, perciocchè non potendosi mai arrivare a pronunciarla tutta intera, non trovandosi mai in essa l'ultimo termine (che se si trovasse avrebbe un fine contro l'ipotesi), non si può mai compire l'affermazione che col principio della formola s'incomincia, e quindi si ha sempre una affermazione sospesa, che è quanto dire un pensiero sospeso, perchè pensare è affermare.

Dalla natura della formola trovata ognuno vede che lo scettico col solo tema della sua dottrina può empire agevolmente tutti i libri della terra, e quando più non ce n'ha, può mettere ancora un eccetera, poichè non è mai esaurita nè può esaurirsi la sua singolare fecondità. E i giovani alunni i quali nella scuola dello scettico entrano, potranno esser certi che non arriveranno mai nè pure nel corso di tutta la loro vita a sentir recitare compitamente il puro titolo della sublime filosofia che d'apprendere hanno vaghezza (1).

(1) La verità soggettiva di Protagora e di Kant ammette lo stesso ragionamento: perchè nel sistema della verità soggettiva il dubbio è essenziale. Voi dite, che l'uomo non può saper niente delle cose come sono in sè, non conosce che delle soggettive apparenze. E bene; ma questa vostra dottrina è ella soggettiva o vera in sè stessa? soggettiva, se voi volete essere coerente con voi medesimo. La dottrina adunque della verità soggettiva io non so più se sia reale, ma mi appar tale

Quanto a me, pare, che se un qualche divo discendesse a visitar la terra, e come di tutte l'al-

soggettivamente. Dirò dunque che è soggettiva la dottrina della soggettiva verità? Non basterebbe, ma dovrei dire che io non pronunzio esser soggettiva la dottrina della soggettiva verità se non con un giudizio ch'egli stesso è soggettivo. Or poi, ond'io ancora so che questo giudizio è soggettivo? il so io con una verità assoluta? no in vero, ma con una soggettiva, se altra verità non esiste per me. Vedete voi dove riesciamo con questo sistema? Egli è pur facile accorgersi, che con esso noi siamo sempre a capo, che l'entrare in questa filosofia è l'entrare come direbbesi nell' un via uno, è un ritornello perpetuo, che mai non cessa. Applichiamo questo discorso generale a qualche proposizione particolare del criticismo. La filosofia critica ammette delle forme soggettive che rendono tutto il sapere umano soggettivo. Ma con quale argomento prova essa l'esistenza di tali forme? non può con altro che col principio di causa; vede che la cognizione umana si dispone sempre entro poche classi supreme; dunque, conchiude, a produr quell'effetto vi debbono avere del nostro spirito altrettante cause che determinino in questo modo la nostra cognizione: queste cause io le chiamo forme. Egregiamente. Ma che valore ha egli di grazia il principio di causa nella filosofia critica? Non altro che soggettivo: egli stesso è una forma dell'intelletto. Kant adunque conchiuse che v'hanno delle forme nello spirito che rendono la cognizioni soggettiva: fabbricando tutto questo ragionamento sopra una appunto di esse forme soggettive, e quindi presupponendole. Egli entra dunque in un circolo interminabile. Egli deduce i fonti della soggettività delle cognizioni, cioè le forme, da uno appunto de' fonti della soggettività medesima, cioè da una forma: prova le forme colle forme presupposte; qualche

tre azioni umane, così gli prendesse vaghezza di giudicare altresì delle varie scuole di filosofia, ed a tal fine un gran consesso adunato avesse dove tutti comparissero i diversi filosofi, potrebbe incontrare per avventura agli scettici uno stranissimo avvenimento. Perciocchè essendo ben verisimile che la prima dimanda che farebbe quel divo (per giudicarli convenevolmente sulle loro parole) sarebbe quella " che cosa professate voi ,, ; e avendo egli autorità e potenza d'esigere, come è ragionevole, che gli fosse da tutti l'un dopo l'altro schiettamente e pienamente risposto ; penso, che sentiti i placiti di tutte l'altre scuole, e rettamente giudicati, cioè o assoluti, o secondo il lor merito condannati, ultimamente a sentire e giudicar gli scettici si rivolgesse. E detto loro l'autorevole che " professate ,, ciascuno di quelli cominciasse a proferire la vera ed unica formola del loro sistema non potuta ivi infinger da essi o nascondere, incominciando " dubito di dubitare ,, ; nè potendo mai finirla, nè essendo loro permesso, per forza superiore, di abbreviarla con uno eccetera, volendo il divo pur sapere dalla lor bocca la dottrina loro intera e spiccata, quelli avesser dovuto continuare a recitarla correndo giù rompicollo per quella

cosa di simile a questo fu obbiettato a Kant in Germania dall'elegante autore dell'*Enesidemo*.

serie infinita di dubitare, intantochè il divo ciò udendo, levatosi da sedere, e siccome pazzi schernitili, ivi lasciasseli a perorare con tutta la gente venuta allo strano consesso per curiosità e sganasciantesi dalle risa; in fino che ciascuno se n'andasse a casa ancor ridendo pe' fatti suoi: e gli scettici pure se n'andassero dopo tutti gli altri, ma in loro pena seguitando a pronunciare quel tema di loro filosofia, senza potersi ristare da ciò più mai, condannati a dovere in perpetuo in quel loro nuovo modo filosofare. E così fosser campati per buona ventura dal maggior castigo, che altramente avrebbero da quel divo immancabilmente ricevuto.

§ 5.

Lo scetticismo è l'impossibilità del pensare.

Condotto dunque lo scetticismo all' ultima sua espressione, alla quale egli dee necessariamente venire se non vuol prima darsi vinto col l'affermare la verità, esso rende impossibile il pensare (1).

(1) Quindi la sentenza di s. Tommaso, che è impossibile all' uomo pensare che la verità non sia: *Nullus potest cogitare veritatem non esse* De Verit. Q. X. art. XII. Per-

Imperciocchè lo scettico non ammette altri pensieri che uno, e questo non si può ridurre giammai al suo atto.

§ 6.

L'idea dell' ente e la verità secondo la quale noi giudichiamo delle cose sono il medesimo.

Poste pertanto le cose dimostrate fin qui, ecco ond' io deduco e stringo questa dimostrazione.

Io ho prima trattato dell' *idea dell' essere* (1), poscia della *verità* separatamente (2), e il ragionamento partito dall' uno e dall' altro di questi due capi riuscì nello stesso punto precisamente, sebbene per vie apparentemente tutte diverse.

Ragionando dell' *idea dell' essere*, ciò che mi risultò si fu questo, ch' essa costituisce la *possibilità* del pensare (3), e quindi che quegli scettici che hanno negato l'*essere* hanno reso il pensare impossibile, e si sono contraddetti seco me-

ciocchè è una contraddizione il pensare, e il negare insieme la verità: il ripeto, pensare è affermare. Un vero scettico adunque non può esistere: e quelli che si spacciano per scettici mentiscono, come più sotto manifestamente si vedrà.

(1) C. III.

(2) C. IV.

(3) Facc. 80 e segg.

desimi pur col primo pensiero che di dar presumevano.

Ragionando della *verità*, io trovai che gli scettici che la negano non si riducono finalmente ad altro che a questo medesimo risultato, cioè a rendere impossibile il pensare (1).

Negare adunque la *verità* è rendere impossibile il pensare: rendere impossibile il pensare è negare l'*idea dell' essere*: dunque l'idea dell'essere è la verità. E questo è quello che nel presente articolo io mi era proposto da dimostrare.

CAPITOLO V.

DELL' APPLICAZIONE POSSIBILE DELL' IDEA DELL' ESSERE.

ARTICOLO I.

L' APPLICAZIONE DELL' IDEA DELL' ESSERE GENERA I QUATTRO PRIMI PRINCIPJ DEL RAGIONAMENTO.

L'idea dell' essere col primo applicarsi alle cose si cangia in principio della cognizion delle cose (2).

Il diverso aspetto sotto il quale si considera

(1) Facc. 147.

(2) Ved. Sez. V, Cap. V.

questa applicazione, e la diversità dell'applicazione stessa fa sì, che l'idea dell'essere unica com'è prenda l'espressione di più principj, e così in certo modo sembri moltiplicarsi (1).

I quattro primi principj son quelli che io ho dedotti già dall'idea dell'essere nella Sezione precedente, cioè I. principio di cognizione, II. principio di contraddizione, III. principio di sostanza, IV. principio di causa.

Tutti questi principj dimostrai che non sono mai altro se non l'idea dell'ente applicata.

Quindi la giustificazione data per l'idea dell'ente vale anche per questi principj, e la certezza di quella è la certezza di questi (2).

(1) Vol. III, facc. 237 e segg.

(2) S. Tommaso in qualche luogo notò che fra i *primi principj* e l'*essere* passava una strettissima unione. Talora dice, che l'intelletto non può sbagliare circa i primi principj appunto perchè non può sbagliare circa l'essere delle cose: *intellectus semper est rectus*, tali sono le sue parole, *secundum quod intellectus est principiorum*, *circa quae non decipitur EX EADEM CAUSA qua non decipitur circa quod quid est* (cioè la *quiddità*, l'essere delle cose). Summ. I, XVII. III.

ARTICOLO II.

PRINCIPIO GENERALE DELL' APPLICAZIONE DELL' IDEA DELL' ESSERE CONSIDERATA NEL SUO VALORE REALE ED OGGETTIVO RISPETTO ALLE COSE FUOR DELLA MENTE.

Ciò che abbiamo detto fin qui racchiude già il principio che accenno nel titolo di questo articolo: e ciò che son per dire non è cosa nuova, ma una espressione più chiara ed esplicita, per così dire, di quanto ho detto. In vero, quando io ho mostrato che l'idea dell' essere è *oggettiva*, allora ho ancora provata la sua forza di conchiudere con certezza rispetto alle cose fuor della mente, ed in se considerate, efficacia che negò Kant e seguaci suoi alla umana intelligenza.

Certo questo filosofo non osservò il principio, onde l'applicazione dell' idea dell' essere si fa valida anche alle cose non apparenti a' sensi ma in se stesse puramente considerate.

Questo principio è il seguente: " Ciò che ,, conchiude il mio interno ragionamento sulle ,, cose esteriori, con una necessaria illazione dee ,, esser vero rispetto alle cose stesse, perchè se ,, non fosse vero non potrebbe esistere il mio in- ,, terno ragionamento ,,.

Cioè a dire: il mio interno ragionamento esiste, ed ha un' intrinseca necessità, il che lo stesso Kant ci concede. Ma questa intrinseca necessità, dic' egli, è tutta ideale, non può adunque applicarsi alle cose *per se spectatas*. Rispondo: supponendo che non avesse forza alcuna relativamente alle cose per se considerate, egli non potrebbe esser necessario nè pure nel semplice ordine delle idee.

Noi dunque siamo certi delle cose esterne, perchè questa certezza delle cose esterne è una condizione necessaria della certezza che noi abbiamo delle cose interne. L'ordine interno ideale è necessario per sua natura; è impossibile il dubitarne; l'ordine esterno e reale è condizione senza la quale quell' ordine ideale non potrebbe essere: dunque mediante la certezza necessaria che abbiamo nell' ordine ideale, noi siamo pur certi di ciò che percepiamo nell' ordine delle cose reali.

Questo nasce dall'essere la cognizione interna essenzialmente oggettiva, come noi prima dicevamo. Che vuol dire, ancora dimanderò io, cognizione oggettiva? Vuol dire, cognizione che termina in un oggetto, che non finisce in se stessa ma in un essere diverso dal soggetto della cognizione. È dunque essenziale alla cognizione, essendo oggettiva, la verità di quest' oggetto: non v' hanno due certezze

adunque, l'una della cognizione, l'altra del suo oggetto: ma l'oggetto e la cognizione formano una cosa sola, della quale la certezza è l'attributo. Il dire adunque la cognizione mia è necessaria, è un dire, che l'oggetto da me per essa conosciuto dee essere così com' ella necessariamente a me lo presenta, e non può essere altramente. La intrinseca ed essenziale necessità che io esperimento nella mia cognizione, è adunque la certa prova della verità degli oggetti della medesima.

Il principio di cognizione (1) e quello di contraddizione (2) suppongono l'*essere possibile*, e quest' essere il suppongono siccome un' essenza diversa dall' essenza del soggetto. L' intrinseca necessità dunque che si sente ne' due detti principj, vale a conchiudere intorno all' essere per se considerato e diviso dalla cognizione nostra. Cioè a dire, ciò che la nostra cognizione necessaria dice, si è questo, che l'atto onde noi esistiamo, è diverso al tutto dall'atto onde esiste l'essere da noi pensato: questa cognizione adunque non può essere necessaria se non nel caso che sia necessaria altresì questa distinzione essenziale fra l'*essere* e *noi*.

(1) Egli fu da me esposto in questo modo: " l'oggetto del pensare è l'essere „ Vol. III, facc. 227.

(2) Egli è il seguente: " l'essere e il non essere non è oggetto del pensiero „ Vol. III, facc. 227 e segg.

Si dica il medesimo de' due altri principj, di sostanza, e di causa.

Io dall'accidente percepito conchiudo all'esistenza di una sostanza, da un effetto conchiudo alla reale esistenza di una causa. Che questa sostanza sussista realmente, che sussista realmente questa causa, è contenuto nella necessità della mia cognizione. Sia pure che io non abbia percepita co' sensi la sostanza nè la causa immediatamente: a me basta di aver percepito l'accidente e l'effetto (o l'operazione). Se io sono certo di ciò che ho percepito, sono certo altresì di ciò che non ho percepito co' sensi (della sostanza e della causa), perchè questo che non ho percepito è condizione necessaria della mia cognizione. La verità adunque e realità delle cose esterne, essendo condizione necessaria della cognizione interna, sono tanto assicurate, quanto questa stessa interna cognizione; nè si può ammetter questa senza di quelle. In fatti se non fosse vera e reale la sostanza e la causa esterna, sarebbe falsa la proposizione interna " dato l'accidente o l'effetto dee sussistere la sostanza o la causa ". Ora questa proposizione è vera e necessaria altrettanto quanto i principj di contraddizione e di cognizione, e questi quanto l'idea dell'essere fonte della necessaria certezza. Se dunque si accorda che questi principj sieno

necessariamente veri, si dee accordare altresì ch' essi sieno validi ad essere realmente applicati alle cose diverse dalla mente per se medesime riguardate: perciocchè questa seconda concezione non è altra cosa dalla prima, o certo da quella prima è indivisibile.

CAPITOLO VI.

DELLA PERSUASIONE CIRCA L'IDEA DELL'ESSERE O LA VERITÀ, E I PRIMI PRINCIPJ DEL RAGIONAMENTO.

ARTICOLO I.

OGNI UOMO HA UNA NECESSARIA PERSUASIONE DELLA VERITÀ E DE' PRIMI PRINCIPJ DEL RAGIONAMENTO.

La certezza è " una persuasione ferma e ra-,, gionevole conforme alla verità ,, (1).

In questa definizione si contengono due elementi principali, 1.° la verità, 2.° la persuasione.

Fin qui ho parlato della verità: parlerò ora della persuasione.

La persuasione non è tutta soggetta alla volontà umana; ve n'ha una inserita in noi da natura, che in noi la inserì con quell'atto stes-

(1) Facc. 6.

so col quale c'infuse, e quasi affisse alle anime nostre (1) l'idea dell'essere o la verità, secondo cui giudichiam delle cose.

(1) Già ho detto che *la vista spirituale che noi abbiamo dell' essere* è il fatto primigenio da cui conviene partire: questa *vista* è sinonimo di *cognizione*: questa *vista*, questa *cognizione*, checchessia, è il primo fatto come diceva. Non conviene adunque sofisticare sulla singolarità e misteriosità di questo fatto maraviglioso, e tutto di suo genere; non conviene fare il solito argomento " la natura di questo ,, fatto per me è inesplicabile, dunque il fatto non esiste ,,; ma conviene con una modestia più vera, e più ragionevole dire " io non posso negare che questo fatto esista, ma ,, egli è un mistero per me: io non trovo nulla di simile a ,, lui nella natura, egli è tale, a cui non si possono appli- ,, care le leggi che regolano gli altri fatti della natura sensi- ,, bile: ma io non posso tuttavia negarlo ,,. In vero questo fatto non si può che analizzare, e quando si è bene analizzato, ammirarlo. Ciò che risulta dall' analisi di lui fatta con diligenza e senza prevenzioni si è, che la radice delle cose è nelle idee, nella intelligenza: che quell' *essenza* stessa che si pensa nell' idea è pur quella che sussiste, salvochè nell' idea è l'*essenza possibile*, nella sussistenza l'*essenza in atto*. Questa è dottrina grande ed alta dell' antichità. L'antichità insegnava 1.° che l'essenza è ciò che si pensa coll' idea (Ved. vol. III, f. 350), 2.° che la sussistenza della cosa è l'atto dell'essenza: *Oportet — quod ipsum esse comparetur ad essentiam — sicut actus ad potentiam* (S. Tomm. *S.* I. III. IV). È dunque, secondo questa dottrina, la medesima essenza ciò che si pensa nell' idea e ciò che sussiste, salvochè quella è la *potenza* di questa, questa l'*atto* di quella. Quindi s. Tommaso insegna che " si può dire con proprietà che anche l'ente (non solo

Ora questa persuasione della prima verità non è già imperata a noi, o strappataci contro vo-

„ il vero, l'idea dell'ente) è tanto nelle cose quanto nell'in-
„ telletto „ perchè nell' idea si comprende l'*ente* stesso ma solo in potenza. Se dunque si considera l'*ente in potenza* che è nell' idea, si può dire che l'ente, l'essenza, sia anche nell' intelletto; ma se si considera tutta insieme l'*idea dell' ente*, e non questo suo oggetto solo preciso da lei, si dice più acconciamente che nell' intelletto è la *verità* anzichè l'ente: *Ipsa natura,* così il santo dottore, *cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet DUPLEX ESSE, unum quidem materiale secundum quod est in materia naturali, aliud autem immateriale secundum quod est in intellectu* (In lib. II. *de An.* Lect. XII). E altrove, dopo aver detto che la verità propriamente è nell' intelletto, soggiunge: *quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum, licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus* (S. I. xvi. iii). Ogni cosa, ogni essenza (finita) ha dunque due modi, due stati secondo questa antica dottrina, l'uno *in potenza*, l'altro *in atto.* In quanto ella è in potenza costituisce l'*idea,* è nell'intelletto e nella sua relazione con sè stessa, e si chiama *verità.* In quanto ella è in atto è la cosa sussistente, ha un' esistenza sua propria fuori della mente, e si chiama più propriamente *ente.* Di qui trae l'origine sua prima la distinzione fra la *potenza* e l'*atto*, distinzione delle più semplici e necessarie, che derivasi dalla stessa originaria natura della cognizione. Quindi ella è poco spiegabile perchè è immediatamente congiunta col fatto primigenio del sapere umano, il quale non riceve innanzi di sè spiegazione. Io non posso a meno di far qui osservare un acutissimo pensiero di s. Tommaso. Indagando egli la cagione del materialismo, quale apparve ne' primi filosofi greci, ritrovolla con una sottigliezza

lontà, nè ella è cieca; ma ella viene dalla evidentissima luce della verità, la quale è così patente;

veramente maravigliosa nel non avere essi conosciuto la distinzione fra la *potenza* e l'*atto*. Chi potrebbe mai pensare che la mancanza di una tale distinzione dovesse cagionare il materialismo? Quanti superficiali de' nostri tempi vogliamo noi credere che sieno disposti a considerare la distinzione fra la *potenza* e l'*atto*, come una distinzione scolastica, inutile, o almeno di nessuna pratica importanza? All'opposto egli è proprio degli altissimi ingegni, siccome era quello dell'Aquinate, di scorgere le relazioni delle cose più lontane fra loro, di assegnare le cause rimotissime di ciò che avviene nelle umane vicende e nelle menti, di scorgere nel principio di una dottrina quelle conseguenze ultime nelle quali egli si dee infallibilmente sviluppare, ma che il comune degli uomini non vede se non allorquando sono già emanate per l'opera del tempo, dalle quali conseguenze il principio stesso viene finalmente giudicato coll' argomento *ab absurdo*, il più comune che faccian gli uomini. Con quella sagacità dunque che fa vedere ne' principj più astratti le conseguenze e gli effetti più pratici, s. Tommaso collocò la causa del materialismo nella mancanza della distinzione fra la *potenza* e l'*atto*. E in vero, se noi non riflettiamo che solo all' *esistenza attuale* delle cose, e non all'*esistenza loro potenziale*, noi non possiamo mai formarci un giusto concetto del modo onde le cose esistono nella intelligenza, ma solo di quel modo onde le cose sussistono nella materia loro. Conciossiachè l'*atto* onde le cose sussistono è una cosa stessa coll'esistenza loro in sè, nella loro materia: la *potenza* è un sinonimo all' opposto coll'esistenza loro nella mente. Non conoscendo adunque che sola l'esistenza attuale delle cose, la natura della mente resta incognita: non rimangono che le cose nella loro materia: ecco il materialismo. Sapientemente

che l'uomo, vista che l'abbia, da sè la conosce per vera; conciossiachè nulla ci può essere di più vero, che la verità. Questo consegue a ciò che noi abbiamo detto dell'indole e propria natura dell'essere in universale, il quale nulla esige da noi, ma è come un fatto accordato per sè stesso: esso è lo stesso assenso nostro o anzi la stessa percezione di lui (chè non è un distinto assenso, nè ne abbisogna), è un fatto solo, semplicissimo.

Ora volete voi una prova, che non è uomo il quale non sia persuaso per natura de' primi principj del ragionamento? l'avete nella storia dello scetticismo. Noi abbiamo veduto che uno scetticismo che negasse veramente i principj del ragionamento, torrebbe via la possibilità del pensiero

dunque scrisse così s. Tommaso: *Quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus* (S. I, LXXV, 1). *Una essenza è in potenza, una essenza è nella mente*, sono due espressioni identiche. Io ho altrove dimostrato che *l'essenza in potenza*, *l'essenza nella mente*, *l'idea*, *la verità*, tutte frasi che s'identificano fra loro, s'identificano pure con quest'altre maniere, *le rappresentazioni*, *le similitudini delle cose* sussistenti. Ved. Vol. I, facc. 120 e segg., e Vol. III, facc. 80 e segg. Noi toccheremo questa massima più sotto.

Ora il possesso nostro dell'*essenza in potenza*, *rappresentazione*, *similitudine* ec., è ciò che forma la *cognizione*, *il lume intellettuale*; in tal modo tutte queste cose ricevono una chiara e patente definizione.

e del ragionamento. Ora non vi fu mai scettico che venisse a questo col fatto, cioè che lasciando di ragionare, s'istupidisse in un silenzio brutale di mente non che di lingua; ma tutti usarono il ragionamento a propugnare la loro opinione. Dunque ammettevano e usavano i primi principj del ragionamento, senz'avvedersi essi medesimi; e ciò per natura, non essendo atti ad esser negati: conciossiachè anche l'atto col quale si negano, li suppone, ed abbisogna di essi.

ARTICOLO II.

I PRIMI PRINCIPJ DEL RAGIONAMENTO SI CHIAMANO ANCHE *CONCEZIONI COMUNI*.

Non avendovi adunque uomo che non ammetta per natura, e non segua i primi principj del ragionamento, seguita che questi si chiamino altresì *concezioni comuni*.

Nel che avvertasi, che sono *comuni* perchè hanno un'intrinseca loro virtù e forza che li rende tostamente noti e tostamente ricevuti a ciascuno individuo della specie umana; non hanno già quella loro forza d'invincibile persuasione dall'esser comuni.

ARTICOLO III.

CHE SIA IL SENSO COMUNE.

E quindi questi principj formano ciò che si chiama il *senso comune*, sotto il qual vocabolo si racchiudono ancora tutte quelle conseguenze che dai detti principj si possono derivare, le quali sieno però così prossime ed ovvie, che anche la donnicciuola, e l'uom volgare valga a dedurle da se medesimo: di che avviene che anch'esse per la somma loro facilità ed evidenza sieno da tutti gli uomini egualmente vedute ed ammesse (1).

(1) Reid, primo autore della filosofia del *senso comune*, lo definì in questa guisa: "il senso comune è quel grado „ di giudizio che è comune agli uomini co'quali noi possiamo conversare e trattare affari„ (*Essays on the powers of the human mind* ec. T. II, facc. 175).

E poco appresso " Ogni cognizione ed ogni scienza dee „ esser fabbricata su principj che sieno per sè evidenti; e „ di tali principj *ciascun uomo* che ha senso comune è giu„ dice competente, quando li concepisce distintamente: quin„ di è che la disputa si termina spesso con un appello al „ senso comune„ Ivi, facc. 178). Questo appello si fa ancora per rinforzare la buona fede che nell'avversario vacilla, quand'egli non vuol cedere all'evidenza: perocchè chiamando in mezzo il senso comune, è come un farlo vergognare della sua ostinazione, s'egli più oltre resiste: conciossiachè tutti cedono gli altri uomini a quella chiarezza di verità manifesta: è in somma argomento *ad pudorem*.

Di questa definizione del *senso comune* si vede ch' egli non è che quel ragionamento comune, a fare il quale perviene ciascun degli uomini da sè, e la parola *senso* ha quivi questo significato (1).

Non conviene adunque confondere il *senso comune*, colle *credenze comuni*, o colle *tradi-*

Pigliato sotto questo aspetto, il senso comune non è nè pure un'autorità: non si fa uso di lui come di un argomento a convincere l'intelletto, ma anzi come di una pena alla ripugnanza che mostra l'uomo di confessare la verità. Più sotto considereremo il senso comune sotto l'aspetto di una autorità. Qui ci basta di osservare che è una improprietà di parlare quella di far consistere il senso comune in un giudizio che danno gli uomini in massa su qualsiasi argomento: non si può chiamar senso comune in senso filosofico se non il giudizio che danno tutti e non già la maggior parte degli uomini ai primi principj e prossime conseguenze: tutte le altre parti del sapere umano, che sono conseguenze rimote da primi principj, sono al tutto aliene dal *senso comune.* E guai se noi ci riducessimo a saper con certezza solo quelle cose che tutti gli uomini sanno e sanno con certezza!

(1) Ho già dimostrato che l'immediata percezione che fa l'intelletto della verità è un *senso spirituale* Vol. III, facc. 220. È adunque assai bene applicata la parola *senso* nella maniera *senso comune*, perchè questo non racchiude che le verità immediatamente o quasi immediatamente vedute dallo spirito. Nello stesso tempo l'uso generale di questa maniera *senso comune* conferma la dottrina nostra sul *senso* che ammettiamo nello spirito.

zioni vere e false (poichè anche l'errore ha la sua tradizione) ; le quali sono di generazione in generazione mandate e ricevute senza una ragione che di esse si abbia , ma sulla fede e sull' autorità de' padri che le tramandarono.

Quindi il rimprovero che si fa dicendo " voi avete perduto il senso comune ,, è assai diverso dal rimprovero che si fa altrui dicendogli di non aderire alle comuni credenze.

Chi ragiona contro ciò che il *senso comune* afferma , sragiona necessariamente , o più tosto si dice che quell' uomo ha perduto l'uso della ragione, poichè non vede e non sa ciò , a cui vedere e sapere basta un filo di ragione , quale hanno necessariamente tutti gli uomini dall' istante che sono uomini e allo sviluppo debito pervenuti : quindi una costante deduzione di conseguenze opposte a quelle che cava il senso comune degli uomini, è ciò che costituisce lo stato di pazzia.

All' incontro chi s'oppone alle comuni *credenze* non si suole già dir pazzo per questo ; ma semplicemente sragionatore , se quelle credenze hanno un peso di legittima autorità a favor loro ; ed ancor empio , se quelle credenze sono sante e pie. Che se altri si opponesse a delle credenze comuni empie , o false , com' erano le idolatriche superstizioni , questi con tale opposizione dovreb-

be riportare ragionevolmente titolo di nemico de' comuni pregiudizj.

ARTICOLO IV.

OBBIEZIONE CONTRO LA PERSUASIONE UNIVERSALE DE' PRIMI PRINCIPJ.

Un' obbiezione si presenta da sè contro l'affermazione, che l'uomo non può per legge di sua natura disconoscere i primi principj, ed ella è questa.

Voi trovate in certi tempi, e massime ne' nostri, uomini che ve li negano assolutamente: dunque essi non debbono esserne persuasi, nè sentirne quella convinzione di che voi parlate.

ARTICOLO V.

RISPOSTA: DISTINZIONE FRA LA COGNIZIONE DIRETTA E LA COGNIZIONE RIFLESSA.

Io riconosco il fatto. Di più credo che v'abbiano di quelli che sieno in qualche modo persuasi di escludere anche i primi principj del ragionamento. Debbo dunque spiegare questo fatto, e la spiegazione di lui risponderà alla conseguenza che si vuole cavare dal medesimo contro alla persuasione universale de' primi principj.

Conviene distinguere nell'uomo due cognizioni, la *diretta*, e la *riflessa*. Questa distinzione è di altissima rilevanza, e di grandissima difficoltà a farsi bene. Io ho cercato di aiutare il lettore a percepire questa distinzione in più luoghi dell'opera presente. (1).

Quando mi vien dimandato: sapete voi la tal cosa? ammettete voi il tale principio? ed io ad una tale interrogazione rispondo, di che cognizione allora mi servo io? della *cognizione riflessa*, non già della cognizione *diretta*. E veramente, perchè io risponda se ammetto o no un principio, che fo io? io mi rivolgo sopra me stesso, ed esamino lo stato del mio intelletto, e quindi riconosco se nel mio intelletto quel principio è approvato o vi è disapprovato. Il mio intelletto dunque approva, supponiamo, un certo principio: questa è cognizione diretta. Io esamino me stesso, e lo stato del mio intelletto; ed in conseguenza di questo esame trovo, che il mio intellet-

(1) Ved. specialmente nella Sezione V, C. I, art. VIII, § 2; e C. IV, art. XI, § 8. Non isfuggì a s. Tommaso l'osservazione che " ogni atto dell'intelletto è incognito a sè " stesso " e che per conoscere un atto qualunque del nostro intelletto, noi dobbiam farne un altro *riflesso* sopra quel primo: *Alius est actus*, egli dice, *quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem*. Vedi nella Somma I, LXXXVII, III.

to approva quel principio: questa è cognizione riflessa.

Ora quand' io rispondo a chi m'interroga se il mio intelletto approva o non approva un principio, io non posso mica adoperare a far ciò quella cognizione stessa colla quale il mio intelletto l'approva quel principio; ma bensì debbo adoperar quella che ritraggo dall'esaminare lo stato del mio intelletto rispetto a quel principio; mediante il quale esame io riconosco e giudico lo stato delle mie opinioni, e decido se il mio intelletto l'approva ovvero se non l'approva. Quest'ultima cognizione colla quale ritorno sopra il mio intelletto e ne rivelo a me stesso lo stato, è *cognizione riflessa*; quella prima colla quale il mio intelletto intende unicamente ad approvare o a riprovare quel principio, è cognizione *diretta*.

Distinta così la *cognizione diretta*, dalla *cognizione riflessa*, hassi a sapere che questa seconda non va sempre d'accordo con quella prima, ma può ingannarsi nel rilevar quella prima.

Ciò avviene se ritornando io sopra il mio intelletto, e ponendomi a rilevarne lo stato rispettivamente ad un certo principio, io non fo questo esame troppo accuratamente, ovvero il fo troppo in fretta, o in luogo d'esame gioca nel farmi pronunziare il giudizio una prevenzione

in me venuta ondechessia: in tal caso io posso ingannarmi, e posso vedere e pronunziare che il mio intelletto non approva quel principio mentre pur lo approva, ed e converso, che lo approva mentre anzi lo riprova. Quantunque sembri strana a primo aspetto una simigliante limitazione che noi abbiamo della cognizion di noi stessi, ella non è tuttavia meno vera, ella è un fatto.

Ciò posto, si spiega benissimo la contraddizione continua degli scettici. Da un lato essi ragionando adoperano, e quindi ammettono ed approvano col fatto tutti i primi principj del ragionamento; ma non punto se ne avveggono (1). Che anzi credono di fare il contrario; e in fatti pigliano per argomento e scopo de' loro ragionamenti la distruzione de' primi principj, e v'assicurano di non crederli ne' vederli muniti e giustificati. Ora in tutto ciò, ove apertamente dimostrano di far uso de' detti principj e d'ammetterli, il che è necessario che sia in tutti i loro ragionamenti, poichè ragionamento esser non può senza i detti principj, usano della loro

(1) Kant a ragion d'esempio dopo aver negata la forza oggettiva del *principio di causa*, ne fa uso senza accorgersi a stabilire le sue forme dello spirito umano come più sopra abbiamo detto.

cognizione diretta (1). In quanto poi ricusano apertamente a' detti principj l'assenso, e tolgono ad oppugnarli, usano della loro *cognizione riflessa*: cognizione che, appunto per essere contraria alla cognizione diretta, si mostra falsa e ingannatrice.

ARTICOLO VI.

PERICOLO NEL DAR FEDE A QUELLI CHE CI ASSICURANO DI NON ESSER PERSUASI DE' PRIMI PRINCIPJ.

Perciò quelli che ci assicurano di non esser persuasi de' primi principj, o sono ingannati o ingannano: ed è questa una delle nuove menzogne della filosofia dello scorso secolo essenzialmente mentitrice.

Che se altri, non sospettando di tanta nequizia, o della possibilità di cadere in uno inganno così singolare in giudicando di ciò che noi siamo consapevoli di sapere, e non tenendo troppo ferme le verità esposte fin qui, fosse presto di dar

(1) La buona antichità ha sempre insegnato, che è impossibile che l'uomo pensi esser falsi i primi principj del ragionamento. *Ea quae naturaliter rationi sunt insita*, scrive s. Tommaso, *verissima esse constat in tantum ut nec ea esse falsa SIT POSSIBILE COGITARE*. Contra Gentes L. I, C. VII.

credenza a quelle falsissime affermazioni de' sofisti scettici; questi sarebbe tirato pur con quella sua bonarietà in grave e certo pericolo di rendersi inetto a difender poi la causa del vero.

Costui che si dà a credere potervi avere degli uomini al mondo che veramente dubitano de' primi principj, quasichè questi non sieno saldati e assicurati nelle anime nostre dalla mano benefica della natura, ecco a che termine sicuramente verrà.

Egli non troverà più, facendosi insieme cogli scettici stessi, un punto fisso di persuasione nella ragione umana: la verità tutta quanta non avrà più per lui una sola parte innegabile, e sicura dall' audacia dell' uomo: si potrà dubitare della propria esistenza, dell' esistenza di tutte le cose, dell' esistenza di Dio: e Iddio medesimo volendo rivelare delle verità nel cuore dell' uomo, non potrà dare dentro di lui una prova sicura e infallibile della veracità delle sue parole divine: dovrà l'uomo e potrà temer sempre una illusione fatale, e, come dicono, una *falsa evidenza*, giacchè non ha impresso in se stesso una regola eterna, e di una luce inestinguibile, ma solo dei lumi ch' egli può estinguere in se medesimo. Questi, che senza essere, anzi volendo essere uno oppugnatore degli scettici, tuttavia è trascorso ad accordar loro tanto,

sarà trascinato contro suo volere assai più innanzi con essi: egli per trovare un punto fermo di cui pur seute il bisogno, andrà allora a cercarlo via oltre al territorio della verità. Egli cercherà quello che cercano pur gli scettici, qualche cosa che o appaghi, di più assoluto, di più fermo della stessa verità: e quindi verrà a riporre il principio supremo della certezza in qualche istinto cieco, in una qualche necessità cieca, in un bisogno irresistibile di credere, in una suggestion naturale, in una mera autorità che appunto perchè è sola cessa d'essere autorità, in tutt' altro in somma fuori che nella verità stessa. In tal caso il nuovo *criterio* non è più giustificato, la luce della verità non più l'avviva: un principio simile potrà produrre bensì nell' uomo un assenso forzato e sdegnoso, non mai un' assenso ragionevole, che dalla sola forza della verità, e non da altro elemento vien dolcemente prodotto, e conquistato.

ARTICOLO VII.

IL PRIMO MEZZO PER EMENDARE LA *COGNIZIONE RIFLESSA* DI QUELLI CHE NEGANO I PRIMI PRINCIPJ, È IL MOSTRARLI IN CONTRADDIZIONE COLLA LORO *COGNIZIONE DIRETTA.*

Quando un uomo è pervenuto a tale inganno, ch'egli creda di non dare l'assenso a' primi principj, anzi pure d'impugnarli, convien mostrargli falsa questa sua credenza chiamandolo a considerare la contraddizione nella quale s'avvolge egli medesimo con tutti i suoi ragionamenti.

Per tal modo la sua *cognizione riflessa* si può rettificare, conducendolo ad osservar meglio in sè quale sia la sua cognizione *diretta* e naturale, alla quale la riflessa, che è una significazione della diretta, dee esser conforme.

ARTICOLO VIII.

IL SECONDO MEZZO PER EMENDARE LA COGNIZIONE RIFLESSA DI QUELLI CHE NEGANO I PRIMI PRINCIPJ O SRAGIONANO SULLE COSE PIU' OVVIE, È L'AUTORITA' DEGLI ALTRI UOMINI, LA QUALE PERCIÒ POTREBBESI CHIAMARE UN *CRITERIO DELLA COGNIZIONE RIFLESSA.*

Gioverà ancora assaissimo a rettificare la cognizione riflessa l'appellarsi all' autorità degli altri uomini, giovandosi a ciò di quell'inclinazio-

ne naturale che ha ogni uomo di prestare altrui fede.

Oltracciò si può rinforzar di prove questo bisogno di udir gli altri uomini, quando due non vanno d'accordo nelle cose eziandio le più ovvie. Perciocchè l'uomo può sempre dire all'altro " Noi abbiamo la ragione perchè siamo uomini: questo vuol dire che tutti gli uomini hanno la ragione egualmente come noi. Ora la mia ragione fa un ragionamento che riesce appunto al contrario di quello che fate voi. Non ci dee dunque esser caro ed utile il vedere come facciano il medesimo calcolo altresì tutte l'altre ragioni simili alle nostre? perciocchè se l'uno di noi due erra, e certo l'uno o l'altro di noi dee avere il torto, si potrà ritrovare chi erra col paragone di ciò che dicono tante altre ragioni simili che fanno il calcolo medesimo ,,.

Se l'uomo s'arrende all' autorità degli altri uomini, l'emendazione è pronta. In tal caso non è stata l'autorità degli altri uomini il *criterio della certezza* in generale, ma il *criterio della cognizione riflessa*; mediante l'uso del qual criterio non si misero già in noi i primi principj del ragionamento, la suprema idea dell'essere da cui quelli dipendono; ma si tolse via quel pregiudizio, quella prevenzione per la quale non si vo-

levano riconoscere, e quindi si avevano e s'ammettevano sempre per cognizione naturale e *diretta*, ma colla *cognizione riflessa* si escludevano ed oppugnavano. L'autorità dunque degli altri uomini nelle materie prime, cioè in quelle che al *senso comune* appartengono (1), e che abbiamo dichiarate più sopra, è un'eccellente regola, una eccellente sponda, alla quale attenendosi, l'uomo non cadrà nè pericolerà ne' primi suoi passi. Per questo la natura stessa, dopo aver dato l'essere all'uomo, non l'ha abbandonato solo in su questa terra; ma acciocchè egli avesse ne' primi passi del suo ragionamento, siccome ne' primi movimenti del suo corpicciuolo, un aiuto e una scorta, l'ha fatto nascere nel seno della società.

Che se il male dell'uomo di che noi parliamo, fosse il dispetto e il rifiuto di ogni autorità, troppo più grave sarebbe il suo malore. A confermazione però di quanto ho detto fin qui, accennerò ultimamente ciò che l'esperienza dimostra avvenire nella cura di pazzi i quali sragionano delle cose più ovvie della vita umana, che molto con essi si guadagna, e si conducon talora come ad intera guarigione, costringendoli di uniformarsi, mediante la presenza di una forza superiore d'assai alla loro,

(1) Art. III.

alle abitudini regolari, ed ai ragionamenti degli altri uomini (1).

(1) Ciò che qui ho detto suppone che gli uomini non sieno generalmente venuti in uno stato di riflessione così turbata, che tutti in corpo perfidiassero in negare i primi principj della ragione. Questa degradazione dell'uman genere è impossibile nelle sue condizioni particolari e straordinarie nelle quali egli di fatto si trova: il cristianesimo lo salverà sempre da uno scetticismo universale. Conviene riflettere che la divina providenza ha preso cura dell'umanità: in questo senso è vero che nell'uman genere intero si trova sempre la verità. Per altro chi ha meditato spassionatamente sulla condizione dell'individuo, e degli uomini presi in corpo, troverà che presi in sè stessi e sforniti degli aiuti soprannaturali, essi sono più tristi ed infelici, di quello che si creda comunemente, perchè non si ha sott'occhio che un'umanità sostenuta da Dio a forza di portenti. Quanto a me, delle lunghe meditazioni mi hanno convinto, che l'umanità senza la rivelazione è priva di una forza morale sufficiente a preservarla dal cader tutta intera nella più abbietta idolatria; ch'essa è soggetta a tanta debilezza mentale, che se lo scetticismo sarebbe per lei impossibile, ciò avverrebbe solo per questo, ch'egli è una setta filosofica, e che ha bisogno ancora di un qualche uso di ragione, mentre l'umanità non avrebbe avuto tempo di rendersi tutta intera scettica, perchè molto prima si abbrutirebbe, e l'uomo nella vita selvaggia più sciagurato di tutti i bruti spegnerebbe ed annienterebbe sè medesimo.

CAPITOLO VII.

DELLA CERTEZZA DELLA COGNIZIONE MATERIATA, E PRIMA DEL FATTO IN GENERALE.

ARTICOLO I.

NESSO DELLE DOTTRINE.

Io ho dimostrato che la percezione dell' essere è un fatto innegabile, immune da ogni possibilità d'inganno, che costituisce la nostra facoltà di conoscere il diverso da noi (1).

Ho però fatto osservare, che fino che si restringe il discorso nel solo essere possibile, noi non affermiamo nulla di esseri sussistenti distinti dalla nostra mente; ma solo percepiamo coll' idea dell' essere la possibilità de' medesimi, il che è quanto dire, n'abbiamo con ciò il concetto: e l'esserci dato un tale concetto viene a dire il medesimo che l' esserci data la possibilità, la

(1) Capitolo III. La nostra cognizione si compone 1.° dell'essere che percepiamo in tutte le cognizioni, ed è la parte formale della cognizione, 2.° e delle determinazioni dell' essere che è la parte materiale. Io mi restringo a dire che la nostra cognizione è perfettamente oggettiva nella parte *formale*, e non estendo la stessa asserzione anche alla parte materiale come ho più volte accennato.

facoltà di conoscere cose da noi diverse (1). Restava dunque a sapere come il concetto di esseri da noi diversi in generale, potesse cangiarsi in un concetto di esseri particolari: e così dalla sola facoltà di conoscere dataci dalla natura nell'idea di essere in generale, noi potessimo passare ad avere delle attuali cognizioni di esseri reali sussistenti diversi da noi.

A tal fine ho cercato, supposta la cognizione dell'essere in universale dentro di noi, fatto primigenio, come noi potessimo avere altresì una certa cognizione delle cose diverse al tutto da noi, quali sono quelle cose che hanno sussistenza in se medesime e non nella nostra mente: e in questa ricerca ho trovato un *principio* generale della comunicazione fra le cose per sè considerate e il giudizio necessario che noi facciamo sulla sussistenza delle medesime (2), il quale fu il seguente: " È necessario che sussistano le cose che noi giu-,, dichiamo con necessaria illazione sussistere, per-,, chè se non sussistessero in sè (cioè realmente, ,, fuori di noi), non sarebbe vero e necessario il giu-

(1) Facc. 64 e segg.

(2) Non dico fra le *cose* e le *idee*; perchè le sole idee non comprendono la sussistenza delle cose, ma solo la loro possibilità. Dico adunque fra le *cose sussistenti*, e il *giudizio sulla sussistenza delle medesime*.

,, dizio che facciamo dentro di noi, e quindi non ,, sarebbe vera e necessaria com'è la percezione ,, dell'essere ,, (1). La necessità dunque interna dell' essere produce la necessità che le cose esterne sieno come noi le giudichiamo in se medesime diverse da noi e fuori di noi.

Questo principio che costituisce l'applicazione possibile dell'idea dell'essere alle cose sussistenti per sè considerate, ha la sua radice in quella mirabile proprietà dell'essere, l'*oggettività* assoluta, anzi non è propriamente che l'oggettività sua esposta nella sua particolare relazione colle cose che esistono fuori della mente. Imperciocchè l'oggettività dell'essere, per dirlo ancora in altre parole, consiste in questo, che l'*essere* cui la mente vede, sia essenzialmente diverso dall'*atto* della mente col quale ella lo vede. Nella percezione dell'essere, data come il fatto primigenio, v'hanno, siccome un'analisi accurata della medesima dimostra, due elementi essenziali, cioè 1.° l'atto del soggetto che vede o percepisce, 2.° l'essere che è la cosa percepita. Egli è ben vero che questo essere percepito non è fuori della mente, ma nella mente stessa: tuttavia egli è altresì vero che l'atto della mente è essenzialmente diverso dall'essere con quel-

(1) Cap. V, art. II.

l'atto percepito; che la mente cioè percepisce l'essere, non già come una parte di sè, ma come una cosa da se indipendente. Se dunque la percezione dell' essere è tale, che quest' essere percepito non ci si presenta come dipendente dalla mente nostra, ma anzi come da lei al tutto indipendente e alieno; forz' è dire che in questa percezione (dalla quale non si dee uscire) noi abbiamo già date a principio due attività, cioè l'attività del soggetto percipiente, e l'attività dell' essere (checchè questa sia) la quale mantiene questo presente al soggetto, e il fà agire nel soggetto, e sforza questo a doverlo percepire; sicchè in quella percezione l'*essere* è attivo (forma), e il soggetto che lo percepisce è verso di lui *passivo* (1). E questa azione dell' essere, questa passività del soggetto percipiente è somma, perciocchè essa è anzi la necessità naturale e logica ad un tempo. La *necessità logica* adunque viene da ciò che è essenzialmente diverso dalla mente, sebbene dalla mente veduto: questa necessità si riferisce appunto all' oggetto, e non all'atto della mente. Ora poi, onde avviene che noi con una necessaria illazione giudichiamo della sussistenza di un oggetto diverso

(1) Perciò abbiamo detto che è un senso spirituale la facoltà di percepir l'essere, perchè il senso percepisce patendo, ricevendo.

dalla mente? Noi giudichiamo di ciò mediante la necessità logica, la quale non è che una, quella che abbiamo descritta, e che tutta s'accoglie nell' essere in universale. Che vuol dire adunque questo giudizio? Vuol dire che le cose sono tali, che se la cosa esterna non sussistesse come noi giudichiamo, non sarebbe l'essere che alla mente è presente. Ma l'essere è pure, è necessariamente. Forz'è dunque che sussista anche l'oggetto esterno, la sostanza, la causa; perchè quella necessità interna lo esige come sua condizione: e la vista di questa relazione è ciò che ci fa pronunciare il giudizio. Il principio adunque dell' applicazione possibile dell' idea dell' essere alle cose sussistenti è bene stabilito, ed altrettanto certo quanto l'idea stessa dell' essere.

Ma perchè questo principio abbia valore ed uso pratico, egli addimanda e suppone più dati. Cioè a dire, egli suppone che il nostro spirito vegga che quella medesima intrinseca necessità che ha in sè l'essere, l'abbia pure il giudizio col quale giudichiamo che una sostanza ovvero una causa sussista. Ora come lo spirito nostro concepirà quest' unione sì stretta e sì necessaria fra le cose sussistenti e l'idea dell' essere, sicchè la sussistenza di quelle sia provata per la necessità di questa? quali sono le circostanze nelle quali si

dee trovare lo spirito, perch' egli vegga la necessità di pronunciare un simil giudizio sopra la sussistenza di una cosa esterna alla mente? Certo che se lo spirito rimane colla sola idea dell' essere, egli non uscirà mai dalla possibilità delle cose. Dee dunque avvenire in lui qualche cangiamento, o dee almeno entrare sotto la sua considerazione qualche altro elemento, perch' egli si muova a passare dal regno delle cose meramente possibili, a quello delle sussistenti. Quale sarà questo cangiamento? qual può essere questo nuovo elemento che lo conduce ad un simigliante passaggio? quale è il legame fra questo elemento, l' idea dell' essere e le cose sussistenti, perch' egli giudichi che queste sussistono, mosso dalla necessità che percepisce originariamente nell' essere?

Questa è la ricerca che ci rimane a fare.

Ma questa ricerca ne suppone un' altra. Con questa ricerca noi cerchiamo il *principio* che giustifichi il giudizio che noi facciamo sull' esistenza delle cose. Ma il giudizio sulla sussistenza delle cose suppone l' idea delle cose: o almeno l' idea dee essere coeva al giudizio, come abbiam già mostrato avvenire nella percezione. Questa dà luogo ad un' altra questione, colla quale l' applicazione dell' essere realmente si compie, cioè come noi acquistiamo le idee delle cose; la quale fa l' argo-

mento di tutta la Sezione quinta, alla quale ci rimettiamo; ma della quale noi dobbiamo mostrare la relazione coll'altre tre questioni precedenti, dobbiamo cioè mostrare il luogo ch'ella tiene nella ricerca del criterio della certezza.

Le tre precedenti questioni ebbero a scopo la risposta al quesito " come la mente può per-,, cepire le cose fuori di sè (supponendo date ad ,, essa le idee)?

La quarta questione dimanda all'incontro " come le cose fuori della mente possono pre-,, sentarsi alla mente in modo che questa le per-,, cepisca ,,?

Questa è la ricerca dell'origine delle idee acquisite: le tre prime costituiscono la ricerca del criterio della certezza.

Volendo enunciare le tre prime questioni in altra forma, esse si possono esporre così:

Prima questione. " Quale è il principio onde ,, lo spirito umano conosce il diverso da sè in ,, universale ,,? E a questa questione fu risposto che è l'idea dell'essere in universale, fatto primigenio nell'analisi di ogni cognizione e di ogni certezza.

Seconda questione. " Quale è il principio onde lo spirito umano conosce con certezza il ,, diverso da sè realmente sussistente ,,? E a que-

sta fu risposto che è un tal legame da lui percepito fra la sussistenza reale delle cose e l'idea dell'essere, sicchè quella sussistenza partecipa della necessità di questa per modo, che la necessità dell'essere contiene, suppone ed esige la realità esterna che si giudica essere per una illazion necessaria.

Terza questione. " Quale è il principio on-,, de la sussistenza della cosa reale si vede legata ,, colla necessità ideale ed interna a noi,,? E a rispondere a questa questione è rivolto il capitolo presente.

Egli è evidente che questa terza questione suppone, come dicevamo, che l'idea della cosa che si giudica sussistente sia in noi; suppone in somma sciolta la questione dell'origine delle idee. Noi dunque dobbiamo riprendere l'origine delle idee acquisite, e in quest'origine trovare la giustificazione del giudizio che fa la mente sulla sussistenza della cosa.

Quando noi acquistiamo una nuova idea, acquistiamo sempre con ciò una nuova determinazione parziale dell' idea dell' essere in universale (1). Una determinazione parziale dell' idea

(1) Se noi potessimo avere un'idea positiva di Dio (il che non possiamo guaggiù naturalmente), noi non avremmo con essa acquistata una cognizion materiata, ma si accresciuta la nostra cognizion formale. Tutto ciò che noi conosciamo di

dell' essere in universale noi abbiamo usato di chiamarla fin qui *materia* delle nostre cognizioni. Le due prime questioni adunque riguardavano la sola *forma* della cognizione; ma colla terza si discende alla cognizione materiata, ed è di questa che noi dobbiamo in questo capitolo dimostrare la legittimità ed il valore.

Ogni materia adunque di cognizione è un essere particolarmente determinato, o cosa che in un tale essere si contiene. Noi racchiuderemo adunque la materia della nostra cognizione sotto la determinazione generale di *fatto*.

Pigliamo adunque a parlare subitamente della certezza della cognizione del fatto in universale, cioè di tutto ciò che è o che avviene. E prima

Dio positivamente, è *forma* della nostra mente e della nostra cognizione, e così pure quello che conoscono di lui i celesti che n'hanno la visione. Quindi la bella sentenza dell'Aquinate: *Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei est forma intelligibilis intellectus. S.* I, XVII, V.

ARTICOLO II.

DEL FATTO IN SÈ, NON SENTITO NÈ INTESO.

Egli è evidente, che di un fatto non sentito nè inteso non s'ha cognizione nè certezza: non può dunque farsi intorno a lui la questione " come siamo noi certi di un tal fatto ,,? poichè a dover potere esser certi di una cosa, noi dobbiamo prima conoscerla.

Tuttavia non sarà inutile ch'io aggiunga qui un' osservazione.

Quando noi conosciamo un fatto, allora in questa nostra cognizione v'hanno due elementi, la cognizione (l'atto del nostro conoscere) e il fatto stesso (l'oggetto della nostra cognizione). Noi possiamo mediante un'astrazione separare la cognizione del fatto dal fatto stesso, e in tal modo noi consideriamo il fatto in sè stesso non conosciuto. Da questa osservazione si rileva, che noi abbiamo una nozione dell' atto col quale un essere esiste (un fatto) cotale, che ci mostra quell'atto di una natura indipendente (rispetto al nostro modo di concepire) dalla cognizione. Il *conoscere* adunque e l'*esistere* sono due essenze (rispetto a noi) separate e incomunicabili; e questa separazione essenziale, questa incomuni-

cabilità è una condizione del nostro *conoscere*. Cioè a dire, se il *conoscere* e l'*essere* non fossero due essenze incomunicabili, il nostro conoscere sarebbe impossibile. È l'analisi del *conoscer* nostro che ci dà per risultato la separazione di quelle due essenze: il *conoscere* stesso protesta, per così dire, di non esser egli l'*essere conosciuto*, e depone che dee essere essenzialmente da sè distinto. Quando si mediterà bene questa affermazione, s'intenderà 1.° che sono vani gli sforzi della scuola tedesca trascendentale per far compenetrare e immedesimare insieme il *conoscere* e l'*essere*, l'idea e l'oggetto dell' l'idea; 2.° che quindi l'idealismo trascendentale è assurdo, perchè toglie via la condizione per la quale solo la cognizione è possibile, cioè la separazione essenziale fra la conoscenza e l'esistenza; egli rende impossibile il conoscere, perchè distrugge l'essere in sè, e quindi medesimo la verità.

ARTICOLO III.

DEL FATTO SENTITO E NON INTESO.

Il fatto sentito e non inteso è o il sentimento, o la materia del sentimento se il sentimento è materiale (1).

Poichè si suppone che questo fatto sia solamente sentito e non inteso, quindi egli non è ancora oggetto di alcuna cognizione. Nè pure adunque sopra di lui può cadere la questione, come possiamo noi essere certi di un tal fatto? poichè la certezza non è che un attributo della cognizione, e dove non v'ha cognizione, non v'ha certezza.

Il *sentimento* è incognito a se stesso, come abbiamo tante volte detto. Noi ci formiamo l'idea del *sentimento incognito* mediante un'astrazione, colla quale separiamo da lui ogni cognizione, e lo consideriamo solo in se stesso. Ora considerando noi il fatto *sentimento* in questo modo, noi possiamo ragionevolmente conchiudere che il *sentire* è un'essenza separata al tutto dal *conoscere*, e come abbiamo detto poco innanzi dell'*essere*, questa separazione fra il *sentire* e il *conoscere* è

(1) Vol. III, facc. 791.

una condizione necessaria al *conoscere*. È il *conoscere* quello che ci dice che il sentimento è oggetto suo, e non egli medesimo. Se l'atto del conoscere e l'oggetto suo non fossero essenzialmente distinti, non potrebbe darsi il conoscere, perchè queste due cose separate sono al conoscere essenziali. Egli è dunque impossibile d'immedesimare il *conoscere* ed il *sentire* in una sola essenza, o il far discendere il *conoscere* dal *sentire* come un suo sviluppamento; e i tentativi di Schelling e degli altri sistematici a questo proposito non hanno altronde origine che da una mancanza di accurato esame del fatto della cognizione. Si può dire adunque che il conoscere nostro non può sussistere se non colla condizione che si pongano tre attività distinte l'una dall'altra, 1.° quella di essere, 2.° quella di sentire, 3.° quella di conoscere. Come poi queste tre attività si adunino in un solo ente e si leghino a formare un solo individuo, ella è questione questa che appartiene a un *Trattato della comunicazione delle essenze*, e d'un ordine troppo più elevato di quello a cui mi sia lecito di sollevare il Saggio presente.

ARTICOLO IV.

COME VENGA ESIBITA AL NOSTRO SPIRITO LA MATERIA DELLA COGNIZIONE.

La materia della cognizione l'abbiamo raccolta in questo capitolo sotto la denominazione di *fatto*.

Il *fatto* che forma la materia della nostra cognizione abbiamo veduto essere di due specie, l'una consistente nell' *attività dell' essere*, l'altra nell' *attività del sentire*.

La materia della cognizione, cioè l'*essere* e il *sentire*, per se soli, fino che non sono cogniti, fino che non sono resi oggetti di quella terza attività *il conoscere*, non danno occasione di ragionare sulla loro certezza, perchè la certezza non è che un attributo della cognizione.

Or come adunque la materia della cognizione, l'*essere* e il *sentire*, vengono esibiti al nostro spirito intelligente, e come diventano essi oggetti della nostra cognizione?

La *materia* della nostra cognizione viene presentata al nostro spirito dal nostro sentimento, come abbiamo detto, e questo nasce per l'identità fra noi esseri *senzienti* e noi *esseri intelligenti*.

Essendo noi già dalla natura forniti 1.° di

un sentimento fondamentale, 2.° della vista dell'essere in universale; ci è data dalla natura stessa la materia prima, e la forma della nostra cognizione (1).

La materia acquisita poi non è che una modificazione della materia prima ed originaria (2).

Ma si dirà: questo vale a spiegare come venga esibita al nostro spirito intelligente quella parte della materia delle cognizioni che consiste nel sentimento; ma non quella parte che consiste nella semplice attività dell'essere priva di sentimento. Come noi ci formiamo dunque l'idea di esseri inanimati?

Rispondo, che questa idea ci viene dalla *materia* del sentimento. L'idea degli esseri inanimati si risolve intieramente 1.° nella materia del sentimento, 2.° e in quelle forze che modificando la materia di questo sentimento, non suppongono in sè un'attività diversa da quella che nella materia del sentimento stesso si trova, perchè " ogni agente opera qualche cosa di simile a sè ,, secondo l'antico adagio.

(1) Vol. III, facc. 466.
(2) Vol. III, facc. 432.

ARTICOLO V.

PRINCIPIO UNIVERSALE DI OGNI APPLICAZIONE DELLA FORMA DELLA RAGIONE AI FATTI ESIBITI DAL SENTIMENTO.

Il principio universale di ogni applicazione della ragione umana ai fatti somministrati dal sentimento è il seguente:

" Il fatto conosciuto dee formare un'equa-
,, zione colla forma della ragione ,, (1).

Ora egli è evidente che se la cognizione del fatto (2) è uguale colla forma della cognizione: essendo questa giustificata, quella parimente rimane giustificata e certa.

Resta dunque che si avveri il principio; ma prima ancora è necessario che noi ne diamo gli opportuni schiarimenti.

(1) Il Dottore d'Aquino almeno il travide, quando scrisse così " *Ens quod est PRIMUM per communitatem, cum SIT IDEM PER ESSENTIAM REI CUILIBET* (ecco l'equazione), *nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur.* De Verit. X, XI.

(2) Ogni cognizion materiata è una cognizione del fatto, come abbiamo detto.

ARTICOLO VI.

DICHIARAZIONE DEL PRINCIPIO UNIVERSALE ANNUNZIATO.

L'equazione che ci dee essere fra la cognizione del fatto (cognizione materiata) e la forma della cognizione, sta in questo, che tutto ciò che si comprende esplicitamente e particolarmente in quella cognizione, è già in questa compresa implicitamente e in un modo universale.

Togliamo a veder ciò con un sillogismo. Ogni uomo è ragionevole. Andrea è uomo. Dunque Andrea è ragionevole.

Nella maggiore di queste tre proposizioni, cioè in quella che diceva ogni uomo è ragionevole, è compreso in un modo generale ed implicito, che anche il particolare uomo Andrea sia ragionevole: perocchè se tutti gli uomini sono ragionevoli, dunque ciascuno altresì, comecchè egli si chiami. La terza proposizione adunque è compresa nella prima in un modo implicito e generale. In questo senso dico che la terza proposizione forma un'equazione colla prima, in quanto che ciò che si asserisce nella terza era già asserito nella prima, e non si aggiunge una nuova asserzione: la particolare adunque colla generale s'identifica.

Mi spiegherò più chiaramente.

Nella prima proposizione si afferma una cosa in generale, cioè che gli uomini sono ragionevoli. In questa affermazione generale si comprendono, senza però che sieno nella nostra mente l'una dall'altra distinte, una quantità di proposizioni particolari. Ma perchè queste non sono da noi distinte, nè i soggetti a cui si riferiscono sono a noi noti, dicesi che noi non le conosciamo. Ora allorchè il sentimento ci presenta i soggetti particolari, quelle proposizioni particolari si compiscono e riescono chiare e distinte: quindi le riconosciamo in particolare con quello stesso lume col quale prima le riconoscevamo in universale. La proposizione adunque, quand'è materiata e compita, fa un'equazione perfetta non già colla proposizione universale, ma con quella particolare che in essa era siccome cieca e confusa e che non riusciva a distinguersi da noi perchè non sapevamo di qual soggetto si predicasse.

Nel caso del sillogismo surriferito, sapendo noi nella prima proposizione, che ogni uomo è ragionevole, sappiamo anche implicitamente che un uomo individuale, Andrea di nome, è ragionevole. Ma la scienza che Andrea è ragionevole, quale può esser ella in noi, se non conosciamo punto Andrea? sarà una proposizione cieca, indistinta,

confusa nell'affermazione generale, ed ivi assorbita, avrà un'esistenza virtuale in essa, non attuale. Ora la proposizione universale è una perfetta equazione colla proposizione particolare, in quanto a questo, che dopo che noi abbiamo la percezione di Andrea e così conosciamo la proposizione particolare, anzi pure in conoscendola, noi conosciamo medesimamente ch'ella era (senza che noi lo sapessimo) già prima nella universale contenuta.

Quindi la proposizione universale può fare contemporaneamente altrettante equazioni con innumerevoli proposizioni particolari, per la sua virtualità, cioè perchè in ciascuna equazione la proposizione generale si prende nella relazione peculiare che tiene colla proposizione particolare colla quale ella si appareggia e confronta.

Ciò che ho detto di una proposizione particolare contenuta virtualmente nella generale, convien dire di un sentimento (1) che è contenuto virtualmente nell'essere: e quindi colla vista dell'essere, noi all'occasione de' sentimenti siamo idonei a conoscere che ai detti sentimenti conviene il predicato di essere, e in tal modo col-

(1) Abbiamo ridotto tutti i fatti ad altrettanti sentimenti nell' articolo precedente.

l'idea di essere conosciamo i sentimenti, il soggetto, e la materia de' medesimi.

ARTICOLO VII.

OBBIEZIONE RISOLUTA.

Qui però si presenta questa gravissima difficoltà " come la materia della cognizione si può ,, identificare colla forma? e se la materia non ,, s'identifica colla forma, come può dirsi ch'ella ,, sia contenuta nella forma, e che faccia con ,, quella una perfetta equazione? ,,

Rispondo: La materia della cognizione non s'identifica mai colla forma considerata in sè stessa (1). Anzi ho già dimostrato, che la materia considerata in se stessa (il fatto, l'essere semplicemente preso, e il sentire) è un' attività diversa dal conoscere e molto più dalla forma della cognizione (2). Quindi ancora ho detto che la materia della cognizione divisa dalla cognizione stessa rimane incognita, e su di lei non può cadere questione di sua certezza, perchè la certezza è solamente un attributo della cognizione. Ciò adunque che s'identifica colla forma della cogni-

(1) Quindi ha luogo la grande sentenza degli antichi, che " le cose contingenti non sono, ma Dio solo è ,,.

(2) Artic. III.

zione è la materia della cognizione in quanto è cognita, e questa cognizione succede appunto con un atto mediante il quale ella s'identifica colla forma, perchè lo spirito in tal fatto non fa che considerar quella materia relativamente all'essere, e vederla nell'essere contenuta come un'attuazione e termine del medesimo. Per tal modo prima che la materia sia cognita, ella è tale di cui noi non possiamo tener discorso; ma quando è già a noi cognita, ella ha ricevuto coll'atto del nostro conoscimento una relazione, una forma, un predicato che non avea prima, e in questo predicato consiste la sua identificazione coll'essere; perocchè si predica di lei l'essere, e in questa predicazione sta l'atto onde noi la conosciamo. Sicchè ella poi ci sembra, considerando la *materia già cognita*, ch'ella abbia in sè medesima qualche cosa di comunissimo con tutte le cose: mentre questa qualità in quanto è comunissima è per lei acquisita, e ricevuta dalla mente nostra, è una relazione ch'ell'ha colla mente, non reale in essa, ma reale solo nella mente stessa. Il che non essendo stato bastevolmente considerato da Aristotele e da altri tali, fu cagione, che s'avvisassero poter la mente procacciarsi l'idea dell'essere coll'astrazione di ciò che era comunissimo nelle cose, materia della cognizione; mentre anzi la mente stessa era

quella che poneva questa qualità comunissima nelle cose (materia della cognizione) e da esse togliendola non faceva che ritogliere il suo proprio: perocchè, come dissi, ciò che nelle cose v'ha di *comune*, non è altro che un risultamento della relazione ch' esse hanno colla mente intelligente (1).

(1) Da alcuni passi di s. Tommaso sembra che questo grand' uomo abbia veduto queste due cose importanti, 1.° che l'*universalità* non si cava dalle cose ma in esse si mette dalla mente, 2.° che nell' aggiungere che fa la mente l'*universalità* alle cose sentite consiste l'essenza del conoscere. Queste due cose sono chiaramente espresse dal santo dottore nel brano seguente: *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio SEU UNIVERSALITAS* (l'astrazione dunque è il medesimo che l'universalità della cosa secondo il santo dottore). *Ipsa igitur natura rei cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel universalitas* (s'osservi come qui si fanno tre sinonimi dell' intendersi, dell' astrarsi, e della universalità della cosa) *non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est INTELLIGI VEL ABSTRAHI VEL INTENTIO UNIVERSALITATIS EST IN INTELLECTU. S.* I, LXXXV, II. Qui però quelli che hanno presente la distinzione che fa san Tommaso fra le due operazioni ch' egli assegna all'intendimento, e che chiama talora 1.° *illustrari phantasmata* 2.° *abstrahere phantasmata*, spiegate da me nel volume III facc. 126 nota 2, troveranno una ragionevole difficoltà. Sappiano essi adunque che il santo dottore nel passo citato in questa nota usa la parola *abstrahere* per significare la operazione che altrove dice *illustrari phantasmata.* Poichè egli distingue due specie di astrazione,

Al che certo si replicherà, che dove il vero stia così, la materia della cognizione, il fatto, per sè solo è cosa misteriosa ed occulta. Ed io interamente in ciò acconsento; ed aggiungo che quest'attività misteriosa ed occulta che sta nel fatto è la radice della stessa cognizione, perchè anch'essa è finalmente un fatto, è originata dalla necessità suprema cominciante nella suprema di tutte le nature, innanzi a cui conviene al filosofo chinar la sua fronte e umilmente adorare.

ARTICOLO VIII.

DICHIARAZIONE MAGGIORE DEL PRINCIPIO ONDE SI GIUSTIFICA LA COGNIZIONE MATERIATA IN GENERALE.

E non sarà inutile che, non potendo noi ricercare del fatto primigenio della cognizione una ragione fuori di lui, seguitiamo ad analizzar lui stesso per trovarvi dentro la sua ragione.

la prima delle quali egli chiama *per modum simplicitatis*, e questa è un sinonimo perfetto dell'*illustrari phantasmata*, nel qual significato si prende l'*abstrahere* in questo luogo; la seconda chiama *per modum compositionis et divisionis*, e questo è l'*abstrahere* propriamente detto, contrapposto in altri luoghi all'*illustrari*.

§ 1.

In che consista l'imperfetto stato che tiene l'essere innato nella mente umana.

Ho già detto che l'*essere* da noi percepito per natura è presente al nostro spirito in uno stato imperfetto (1). Cerchiamo coll'analisi di questa prima e fondamentale percezione di rilevare in che consista questa imperfezione.

Egli è facile di accorgersi che ciò che manca alla perfezione dell'essere da noi percepito per natura sono i suoi *termini*.

Noi percepiamo quest'attività che si chiama essere, ma non sappiamo dove ella riesca, a che ella si termini; come se noi sapessimo bensì che un uomo lavora, ma non sapessimo che cosa quell'azione dell'uomo ha per oggetto e per termine; se lavora una statua, una pittura od altro.

Non sapendo dunque noi per natura ove termini quell'attività che percepiamo e chiamiamo *essere*, avviene che

(1) Non già che l'*essere* stesso possa trovarsi rispetto a sè in uno stato imperfetto: io voglio dire ch'egli ci si presenta per modo che noi nol possiamo perfettamente torre e vedere coll'occhio della nostra mente, ma che il dobbiamo percepire imperfettamente. La limitazione e l'imperfezione è tutta nostra.

1.° La percezione di quest'attività non ci può far conoscere per sè sola veruna cosa reale, perchè le cose reali sono altrettanti termini di quell'attività che si chiama *essere* (1).

2.° L'essere da noi percepito per natura è *indeterminato*, che viene a dire privo de' termini suoi, *universale*, in quanto che è atto a ricevere tutti que' termini ch' egli non ha, *possibile* o sia in potenza, in quanto che non ha un atto terminato ed assoluto, ma solo un principio di atto: in somma si raccolgono in questa sola osservazione, " che ciò che noi veggiamo per natura è la prima ,, attività ma priva de' termini suoi co' quali solo ,, ella si natura e forma una real sussistenza ,, , tutte quelle qualità che noi nel corso di quest'opera abbiamo attribuite all'essere in universale fondamento della ragione e cognizione umana.

3.° Se quest'essere, spiegando sè stesso più manifestamente innanzi alla mente nostra, dall'interno di sè emettesse la sua propria attività, e così

(1) Quindi ove conoscessimo l'essere perfettamente, cioè con tutti i termini suoi, noi conosceremmo, come dice s. Tommaso egregiamente, tutte le cose, perocchè *quicumque cognoscit*, così il santo dottore, *perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi*, *ed ex diverso modo existendi constituuntur diversi gradus entium.* C. G. I, 1.

si terminasse e compiesse, noi vedremmo allora Dio: ma innanzi che ciò avvenga, e non veggendo noi che pur quell'essere così imperfettamente come lo veggiamo naturalmente, quell'attività prima che cela a noi il suo termine; non possiamo dire altro se non quanto disse mirabilmente s. Agostino, cioè che in questa vita *certa quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus Deum* (1).

4.° Finalmente quell'attività che il sentimento ci presenta non uscente dall'interno dell'essere stesso forma della intelligenza, ma veniente altronde, vedesi da quello essenzialmente separata e distinta (2), e nulladimeno con lui si giudica, e si conosce da lui dipendente, si conosce un termine di lui parziale, contingente, inconfusibile con lui stesso: un termine di cui è inesplicabile l'origine (3) considerato in sè stesso, e che dalla relazione però coll'*essere* forma della ragione riceve un nuovo stato, una nuova luce, entra nella classe degli esseri, si scorge in una parola fatto partecipe in un modo ineffabile dell'essere.

(1) *De libero arbitrio* C. XV.

(2) Con questo si mostra manifestamente che il panteismo è un assurdo.

(3) La creazione all'uomo è essenzialmente inesplicabile, come altrove dimostrerò.

Di tutto ciò che ci presenta il sentimento, che è quanto dire di tutta la materia della cognizione, si può adunque dire " che non è un'atti-
,, vità che esca dall' essenza dell' essere forma del-
,, la cognizione, sicchè sia un termine essenziale
,, del medesimo; ma bensì è tale, che sebbene
,, estranea all' essenza dell' essere forma della co-
,, gnizione, tuttavia non si può concepire sussi-
,, stente se non come termine dell' attività dell' es-
,, sere stesso ,,.

Quindi necessariamente si riconosce quell'essere che è forma della cognizione, come fornito di una duplice attività, cioè di una essenziale che costituisce ed assolve se stesso, il termine della quale è a noi incognito; e di un' altra la quale termina fuori di se stesso in altri esseri contingenti da lui distinti, i quali termini vengono presentati alla nostra percezione dal sentimento (1).

Le quali tutte cose se bene si mediteranno, si vedrà esser esse de' risultamenti non del ragionamento, ma sì della semplice osservazione ed analisi della cognizione nostra: ed il lettore non dee avvolgersi, per bene intenderle, in lunga e difficile serie di raziocinj, ma in quella vece dee concentrare a tutta sua possa ed accogliere la sua

(1) E perciò la creazione non è necessaria, come recentemente si spacciò in Francia.

attenzione in sè medesimo a vedere e notar bene tutto ciò che sta nella cognizione umana.

§ 2.
Della similitudine.

Noi veggiamo l'essere per natura, fatto primigenio.

Questa vista dell'essere però è imperfetta: e questa imperfezione consiste nel veder noi quell'attività che si chiama essere ne' suoi principii, ma non ne' suoi termini ne' quali ella si compisce e si assolve (1).

Quindi l'*essere*, non veggendolo noi compito ed assoluto, egli non è altro che l'essere *comunissimo*, cioè un essere che può terminare in infinite cose o essenziali a lui o anco non essenziali. Questi termini dell' essere da noi percepiti sono le cose reali fuori della mente nostra sussistenti.

Il nostro sentimento, od una sua modificazione che noi proviamo, è uno de' termini dell'essere da noi percepito naturalmente. Pel sentimento adunque noi conosciamo le cose o sia i termini dell' essere stesso (2).

(1) § 1.

(2) Noi abbiamo spiegato a lungo come ciò avvenga nel Vol. III.

Ma un medesimo sentimento viene e cessa e riviene: quindi l'essere il più delle volte può replicare lo stesso suo termine un numero indefinito di volte.

Quando noi abbiamo veduto l'essere terminato in un sentimento, noi abbiamo percepito (mediante il senso) un essere individuale, ed è ciò che chiamammo *percezione individuale*. Ma quando noi consideriamo quel sentimento (termine dell'essere) unicamente come possibile a rinnovellarsi un indefinito numero di volte, allora abbiamo l'*idea* o specie della cosa, e con essa conosciamo un dato termine in cui può terminar l'essere, ma non conosciamo ch'egli termini effettivamente: in quell'*idea* noi abbiamo l'*essenza* (conoscibile) della cosa.

L'*essenza* della cosa è un'attuazione e determinazione dell'essere, ma non completa ancora, poichè l'*essenza* può terminare ella stessa ed uno e talora ad infiniti individui: questi attuano e compiscono ad un tempo l'essenza e l'essere da noi cognito, e sono a noi dal solo sentimento presentati, ove si parli di soli esseri finiti e contingenti.

Il termine ultimo dell'essere è la *sussistenza* (1): questa è l'atto compito dell'essere: l'es-

(1) Vedi il valore che noi abbiamo assegnato a questa parola Vol. III, facc. 15.

senza dunque e l'essere comunissimo non è che la cosa in potenza, l'*essere iniziale* delle cose.

Quando noi avessimo un torso antico di pietra, e scavando sotterra ov'egli già fu trovato, ritrovassimo una testa, due braccia e due gambe, noi non avremmo che a confrontare queste parti col torso, e tosto le riconosceremmo per sue, se tali elle sono. Così avendo noi l'*essere iniziale* a noi per natura presente, ove sentiamo un sentimento, un'azione qualunque, riconosciamo questo per finimento e termine di quell'essere che già avevamo naturalmente in noi concepito. E in questo raffrontamento e accorgimento consiste la natura del conoscere.

L'idea dunque della cosa è la cosa stessa priva di quell'atto che la fa sussistere: ma come avendo il torso si conoscono le mani ed i piedi ove si trovano, così coll'idee delle cose si conoscono le cose reali e sussistenti quando si *sentono* in noi operare: si riconoscono per esseri sussistenti, cioè per attuazioni di quell'essere che già si conosce per natura. Quella cosa dunque che prima si conosce in potenza cioè nella mente, si riconosce poi in atto, cioè fuor della mente, realmente sussistente in se stessa. E in questo doppio modo di essere che hanno le cose stesse, nella mente, e in sè, sta la prima origine del concetto di similitudine,

come ho toccato altre volte; e si trova la spiegazione di quella sentenza antichissima, che " ogni conoscimento nasce per via di similitudine ,,.

E che la *similitudine* colla quale gli antichi dicevano che noi conosciamo le cose, fosse quella che passa fra una essenza in potenza ed una essenza in atto, sicchè sia sempre una e medesima cosa ma in due modi diversi, l'insegnano manifestamente, e il provano con una squisita analisi da loro fatta sulla natura della similitudine. S'oda quel sommo uomo di s. Bonaventura, colle parole del quale abbiamo illustrate in questo Saggio tante nobili verità:

" La cosa, dic'egli, non ha tanta identità ,, colla sua similitudine da dover essere numericamente un solo ente; nè ha tanta diversità da ,, differire di numero. -- E perciò la similitudine ,, della cosa è per riduzione nello stesso genere ,, della cosa. Poichè uscendo dalla cosa, differisce da essa, ma non passa tuttavia in altro genere. E qui parlo della similitudine sotto il rispetto di similitudine, non della intenzione di ,, chi ne usa; parlo cioè in quanto ella esce dal ,, soggetto, e tuttavia non parte da lui, come lo ,, splendor dalla luce ,, (1).

(1) *Res non habet tantam identitatem cum sua simili-*

Nel qual passo vedesi che secondo il dottore citato la similitudine (nella mente) non differisce di numero colla cosa (sussistente fuor dalla mente), e nulladimeno è diversa : ciò che si spiega considerandola come un' attuazione , un finimento , un termine della sua essenza possibile nella mente esistente.

Nè l'Aquinate insegna altramente.

,, La similitudine intelligibile , così dic' egli , ,, per mezzo della quale s'intende qualche cosa ,, nella sua sostanza, conviene che sia della stessa specie della cosa intesa , o anzi la *specie* ,, *stessa* ,, (1).

E in queste ultime parole avvi grandissima luce : l'idea onde noi conosciamo la cosa è la *specie* stessa , perciocchè è l'essere determinato bensì ma non compitamente , non col suo termi-

tudine , ut sint unum numero : nec tantam diversitatem ut differant numero. — Et ideo similitudo rei in eodem genere est per reductionem cum eo cuius est similitudo. Quia enim egreditur , ideo differt : sed non transit in aliud genus. Et loquor de similitudine secundum rationem similitudinis, non intentionis, id est pro ut a subiecto exit et non recedit ut splendor a luce. In I. Sent. Dist. III, P. II, Art. I, Q. I.

(1) *Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam , oportet quod sit eiusdem speciei VEL POTIUS SPECIES IPSA.* C. G. III, XXXIX.

ne ancora, il qual termine (1) è la cosa medesima sussistente fuor della mente, e quindi considerata da sè non è l'*individuo*, ma la *specie* in quanto che l'atto suo si può rinnovellare e ripetere in un numero indefinito d'individui.

Quindi quell' unità perfetta, della qual parla così spesso s. Tommaso, fra l'intelligente e la cosa intesa, è l'unità fra l'idea e la cosa sussistente, la qual cosa sussistente a noi si congiunge col senso, e congiunta a noi per l'azione sua nel nostro senso, noi internamente possiamo poi vederla congiunta colla sua similitudine o potenza, cioè coll' essere innato. " Ciò che s'intende, dice ,, s. Tommaso, conviene che sia nell' intelligen- ,, te ,, (2). E ancora: " Ciò che è attualmente in- ,, telligibile dee formare una cosa sola coll' in- ,, telletto che attualmente intende (3), come ,, ciò che è sensibile è lo stesso senso in atto (4). ,, In quanto poi la cosa intelligibile si distingue ,, dall' intelletto, sono entrambi (cioè sì l'intel- ,, letto, come la cosa) in potenza, siccome si

(1) Si parla delle cose contingenti.

(2) *Intellectum oportet esse in intelligente.* C. G. I, LI.

(3) Cioè coll' *idea* dell' intelletto, coll' *essenza* che si vede dall' intelletto.

(4) La passione che soffre il senso è l' *effetto* che caratterizza e segna l'ente che l'ha prodotto.

,, scorge avvenir parimente nel senso. Conciossia-
,, chè nè il senso dell'occhio è attualmente veg-
,, gente, nè ciò che è visibile attualmente è ve-
,, duto, se non allora che l'occhio sia informa-
,, to della specie visibile per modo che della
,, cosa visibile e del vedere ne avvenga una sola
,, cosa ,, (1).

Tutto questo risulta nell'analisi dell'atto col quale la mente conosce.

E i grand'uomini che noi citiamo, tutto ciò dedussero appunto da un'analisi sagacissima a cui sottoposero l'atto del conoscere e ne perscrutarono per tal modo la natura. Essi di tutto ciò conchiusero che le *similitudini* sopra descritte sono i *lumi intellettuali*, e che la *similitudine universale* cioè l'*essere in universale* è, per usare le parole di s. Bonaventura, " la luce della verità che risplen-
,, de a guisa di candelabro in cospetto della
,, mente ,, (2).

(1) *Intelligibile in actu, est intellectus in actu, sicut et sensibile est sensus in actu: secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: neque enim visus est videns in actu, neque visibile videtur in actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili et visu unum fiat.* C. G. I, LI.

(2) . . . *ubi (in intelligentia) ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis.* Itin. mentis in D. III. Egli dice ancora, confermando ciò che avea detto prima

Ora che fa tutta questa analisi del modo onde avviene il conoscere?

Ella semplifica la difficoltà d'intendere questo singolar fatto della conoscenza, riducendone tutte le sue specie e varietà in un fatto ultimo e solo che spiega tutti gli altri, ma che rimane egli stesso finalmente a noi misterioso ed oscuro.

Imperciocchè la prima questione " come la ,, mente colle idee possa conoscere gli esseri sus- ,, sistenti ,, non ha più alcuna difficoltà, date e fermate queste due cose, 1.° che noi veggiamo naturalmente l'*essere*, 2.° che l'essere che veggiamo sia una cosa cogli esseri stessi, considerati però in potenza, sicchè quegli esseri in quanto sussistono non sieno altro che de' termini e finimenti di quell' essere che già noi veggiamo.

La seconda questione " come questi termi- ,, ni e finimenti dell' essere che veggiamo fuori

l'autore dell' opera *Della celeste gerarchia*, che " le sostan- ,, ze intellettuali, perciò appunto che sono intellettuali so- ,, stanze, son lumi ,, cioè hanno i lumi in se medesime: che " la perfezione, e il compimento della sostanza intellettua- ,, le è la luce spirituale ,,: che " quella potenza che è una ,, conseguenza della natura dell' anima da parte dell' intel- ,, letto, è un cotal lume in essa ,,; e con questo lume egli spiega il celebre intelletto agente, e questo modo di dire egli dice che è *super verba philosophica et catholica fundatus*. Sul II. libro delle sentenze Dist. XXIV, P. II, art. 1, Q. 1.

,, di noi possono essere da noi conosciuti ,, pure riceve grande luce , considerando che ciascuno di noi è esso medesimo un essere sussistente , uno di que' termini e finimenti dell' essere che veggiamo , e noi siamo in noi per modo che quelli che veggiam l'essere siamo pur quelli che sentiamo noi stessi. Ora noi come esseri sussistenti sensibili, siamo soggetti congiunti e comunicanti con tutti gli altri esseri, sicchè gli esseri esercitano la loro azione sopra di noi modificando il nostro sentimento, e quindi gli *effetti* prodotti in noi sono appunto quelli dai quali noi gli altri esseri fuori di noi conosciamo.

Tutto ciò è chiaro; ma tutto ciò suppone la vista dell'essere in universale: fatto primo, di cui non si dee cercare spiegazione in altro fatto antecedente. Che cosa dunque rimane di questo fatto a conchiudere? Questo certamente, che l'*essere* è conoscibile per sè stesso, cioè ch'egli ha questa maravigliosa prerogativa di poter esistere nelle menti e costituirle. S. Tommaso era già pervenuto a questa conclusione, nella quale, chi bene intende, la ricerca della natura del sapere umano si riposa finalmente e si acquieta.

" Le specie intelligibili cui il nostro intel-
,, letto partecipa, si riducono come in loro prima
,, causa in qualche principio PER LA SUA PRO-

„ PRIA ESSENZA INTELLIGIBILE „ (1). Questa *intelligibilità essenziale* di questo principio dell'intelletto è appunto il fatto ultimo di che parliamo, dove ogni ricerca finisce e s'appaga. Le parole di s. Tommaso si possono spiegare in quest'altre, che equivalgono a quelle del santo dottore: " Esaminando ed analizzando la natura della „ cognizione, si riduce ultimamente ogni difficoltà „ a ricercare come noi possiamo percepire l'essere. „ Ma di ciò non essendo altra ragione che il „ fatto stesso, cioè mostrandoci questo fatto che „ noi intendiamo l'essere, e tutte le cose non le „ intendiamo se non mediante l'essere, ci con„ vien dire, che l'essere solo abbia una cotal na„ tura da poter sussistere nelle menti, il che vie„ ne a un dire da dover essere intelligibile per la „ sua propria essenza „.

§ 3.

Si rinforza la confutazione dell'errore fondamentale della scuola tedesca altrove data (2).

L'errore fondamentale della scuola tedesca ebbe tre gradi, 1.° l'identificazione assoluta delle cose colle idee, 2.° quindi coll'intelletto, 3.° quin-

(1) *S.* I, LXXXIV, art. 4.
(2) Vol. II, facc. 257.

di finalmente coll'uomo. Noi dobbiamo occuparci del primo, radice degli altri due.

Kant, da cui quella scuola ebbe principio, diede principio (1) pure all'errore di cui parliamo, per una difficoltà da lui veduta, e non potuta risolvere.

Io rimetterò innanzi questa difficoltà, e mi confido di farlo fors' anco con più di forza che nelle opere stesse di Kant e di altri tedeschi ella non tenga.

Esaminando il filosofo di Könisberga il modo come il nostro spirito percepisce intellettualmente un oggetto corporeo, gli parve di notare, che nell'oggetto è già compreso il predicato che noi a lui diamo percependolo: per esempio, quando noi pensiamo una casa grande, la *grandezza*, che è il predicato, è già inerente alla casa stessa percepita, e non siamo noi quelli che gliela aggiungiamo col nostro pensiero. Viceversa, il concetto *grandezza*, applicabile a diversi oggetti, ha in sè la necessità di trovarsi in quegli oggetti, sebbene a quelli noi non pensiamo senza l'uso

(1) Dico *diede principio*, perchè sembra che egli non immedesimasse se non la parte formale delle cose colle idee, lasciandone distinta la *materia*. Fichte compì l'identificazione facendo che anche la materia riuscisse fuori dalla natura delle idee o dello spirito.

de' sensi che ce li presentano. Quando poi coll' uso de' sensi noi percepiamo quegli oggetti, allora noi vediamo che sono questi oggetti così legati a quel concetto di grandezza, ch' egli sarebbe vuoto e nulla ci significherebbe senza di questi. Per tali osservazioni Kant conchiuse che v'avea *identità* perfetta fra il *concetto* nella mente, e l'*attributo* della cosa fuori della mente. È come se egli fosse venuto ragionando in questo modo: Quando io ravviso in un dato oggetto sensibile un *attributo*, per esempio la *grandezza*, io faccio ciò per un giudizio, cioè io applico al medesimo il *concetto* che nella mia mente si trova di grandezza. Applicandogli io poi questo concetto, vengo a considerare questo concetto di grandezza come inerente al medesimo oggetto essenzialmente; per esempio; dicendo questo oggetto è grande, io attribuisco al detto oggetto quella stessa grandezza che io prima pensava come cosa sua propria. Ora se quella grandezza che io attribuisco ad un oggetto sensibile è quella stessa che io pensava prima, forz' è che l' *attributo* dell'oggetto sia una cosa identica colla mia *idea*, e perciò forz'è che la mia idea o il mio concetto, che è il medesimo, sia un *ingrediente* necessario a formare gli oggetti che io percepisco e che io poi credo essere cose di fuori di me. E ve-

ramente, se la grandezza che io vedo nell'oggetto non è quella stessa appunto che io penso; in che modo dunque mi posso servir del concetto mio di grandezza a conoscere quell'oggetto? in che modo posso io giovarmi a ciò di un concetto che non ha da far nulla con ciò che è nell'oggetto? che mi varrà l'applicar io all'oggetto un predicato che non è punto il suo? questo predicato che non è il suo mi farà egli conoscere il suo proprio? come si dà questo passaggio in una parola da ciò che è nella mente a ciò che è fuori di lei nell'oggetto?

Conviene adunque ammettere che i miei concetti, le qualità nella mia mente entrino a formare e comporre gli oggetti esterni come un elemento loro necessario.,,

Chi avrà intesa la dottrina che noi abbiamo più sopra esposta, non si lascierà punto sopraffare da questa difficoltà che non si può negare essere nell'aspetto suo molto sottile e paurosa. Ella si scioglie perfettamente ove si abbiano bene conosciuti e meditati i fatti seguenti più sopra esposti e dati dall'analisi della cognizione umana, cioè

1.° Che l'essenza delle cose (contingenti) ha due modi di essere, nella mente, e fuori della mente.

2.° Che il modo di essere nella mente è in

potenza, e fuori della mente è l'*atto* della stessa essenza che è nella mente.

3.° Che quindi nella mente v'ha una pienissima *similitudine* colla cosa fuori della mente, e cotale che sebbene non sia identica colla cosa in sè esistente, tuttavia non differisce al tutto di numero da lei, e ne costituisce la specie.

4.° Che se si considerano le cose (limitate, e contingenti) in separato nella mente, elle sono al tutto incognite anzi per sè non conoscibili: che la loro relazione colla mente non è reale in esse, ma solo nella mente: che la loro similitudine che si trova nella mente quando si considerano in relazione colla mente non è che un modo dell'idea dell'essere fonte in tal modo di tutte le idee e di ogni conoscibilità, come quello che solo è conoscibile per se stesso (1).

5.° Finalmente che le cose limitate e contingenti, non essendo che altrettanti atti e termini dell'essere comunissimo dalla mente nostra percepito, si possono da lui considerar separate, ed è in quanto da lui sono separate che si dicono sussistere fuor della mente, e che si chiamano *cose reali.*

Le *cose reali* adunque non si possono in alcun modo, senz'alterare la proprietà del discorso,

(1) Le cose limitate non essendo da sè, non hanno nè pure la *conoscibilità* loro da sè.

confondere colle idee, perciocchè la loro separazione e reale distinzione è contenuta nella stessa loro definizione.

CAPITOLO VIII.

DELLA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE, E PRIMAMENTE DELLA PERCEZIONE DI NOI MEDESIMI.

ARTICOLO I.

DELLE COSE CHE NOI PERCEPIAMO.

Noi percepiamo alcune cose: altre le induciamo per ragionamento dalle percipite.

Diciamo adunque in primo luogo della certezza di quelle cose che noi percepiamo, e poscia della certezza di quell'altre cognizioni che acquistiamo coll'analisi e sintesi delle cose percepite.

In questa vita noi non percepiamo che due specie di cose reali, cioè 1.° noi stessi, 2.° i corpi. Cominciamo dalla certezza della percezione di noi stessi.

ARTICOLO II.

IL SENTIMENTO DELL' IO È UN SENTIMENTO SOSTANZIALE.

Io sono un ente, sono perciò una sostanza. IO è un sentimento, perciocchè io sento me stesso: mi sento sempre il medesimo in tutte le varie operazioni che io fo; e quando non ne fo, mi sento ancora, perchè vivo e sento di vivere essenzialmente.

Quest' IO è un sentimento fondamentale, perchè tutte le altre sensazioni si fondano in lui (1): egli non ha bisogno di tutte le altre sensazioni, perchè egli è *noi* stessi: e quindi *noi*

(1) Ciò fu provato nella Sezione V, ed ivi spiegatone il modo altresì, facc. 412 e segg. Questo *sentimento sostanziale* spiega ciò che dice s. Agostino nel L. IX della Trinità, che « *SUBSTANTIALITER notitia* (*sui*) *inest menti* ,,. In fatti l'anima a percepire sè stessa non ha bisogno che di volgere la propria attenzione sul proprio sentimento, e immantinente percepisce sè stessa. Ma poichè quest'atto di rivolgere al proprio sentimento l'attenzione dell'intelletto non è innato con noi, quindi s. Tommaso non accorda alla mente di necessario e di sostanziale che una *notizia abituale* di sè medesima: *Notitia qua anima se ipsam novit, non est in genere accidentis,* dic' egli, *quantum ad id quo HABITUALITER cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis.* De Verit. X, VIII.

non possiamo giammai essere senza di noi: tutte le altre sensazioni hanno bisogno di lui, perocchè tutte le possibili sensazioni non sono che modificazioni di noi.

Col sentimento IO, noi sentiamo dunque un ente, una sostanza, un soggetto: in tal modo se noi pensiamo questo sentimento, noi percepiamo una sostanza; c'è dunque una sostanza che noi la percepiamo immediatamente, e questa sostanza siamo noi.

ARTICOLO III.

NOI PERCEPIAMO NOI STESSI SENZA UN PRINCIPIO DI MEZZO.

Percependo coll'intelletto nostro NOI stessi, noi non abbiam bisogno d'usare verun principio di mezzo: la percezione di noi stessi non si fa dunque con un raziocinio, ma con un semplicissimo giudizio.

Conscii del sentimento fondamentale (il qual sentimento è la coscienza stessa), noi diciamo a noi stessi: esistiamo: che vuol dire " è il NOI ,, è questo sentimento, che è una sostanza, un ente che sussiste in una interna energia. In fatti nel sentimento dell' IO, l'uomo sente appunto quel-

la energia nella quale egli è, per la quale si distingue da tutte le altre sostanze esistenti (1).

Comprendendosi adunque nel sentimento NOI la nostra particolare esistenza, l'intendimento non ebbe a fare altro, al fine di percepire NOI, se non di rivolgere la sua attenzione a NOI, e riconoscere quella esistenza che nel sentimento medesimo è già supposta, e che perciò egli non ha bisogno di supplire.

ARTICOLO IV.

CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DELL' IO.

Non potrei dimandare se è certa la percezione dell' IO, ove questa percezione non fosse data.

Oltracciò vera o illusoria, ella è data dalla natura, perchè si compone di due fatti primigenii,

(1) Tuttavia nella percezione di noi stessi, come di tutte l'altre cose sussistenti, analizzando quella percezione ritroviamo, che l'*essere* è un'attività diversa dal *sentire*. Quindi noi, che siamo un *sentimento*, abbiamo oltronde l'*essere* e non da noi stessi. È dunque male usata la frase che *noi esistiamo per noi stessi*, la quale si usa da alcuni filosofi in Germania ed in Francia. Più tosto si fa con questa considerazione manifestamente vera la grande sentenza di s. Agostino e d'altri padri, che le creature per sè sono al tutto *nulla*, il che abbiamo osservato più sopra.

1.° dalla forma o idea dell' essere 2.° e dalla materia o sentimento fondamentale che si suol segnare col monosillabo IO.

Se è dunque data, è ella vera e certa?

L'idea della esistenza è per sè giustificata, come sopra abbiamo dimostrato (1), ed ella è la prima parte di questa percezione.

Il sentimento dato dalla natura (IO) è giudicato esistere, e questo è il giudizio che costituisce la percezione intellettiva dell' IO e del quale si cerca la giustificazione. La questione dunque " la percezione dell' IO è ella certa? ,, prende anche questa forma " il mio intendimento giudica rettamente nell' applicare il predicato universale di esistenza al mio sentimento ,,?

La risposta a questa dimanda è contenuta nel principio generale dell' applicazione della forma della ragione (predicato) alla materia (soggetto), principio esposto nel Capitolo precedente.

Ivi abbiamo veduto che ogni attività, ogni sentimento non è un' attuazione o un termine dell' attuazione dell' *essere*: quindi è ben applicato questo predicato al sentimento che costituisce l' IO, e la percezione di me stesso è la più certa di tutte l' altre (di cose contingenti) perchè la più immediata e altresì condizione di tutte l' altre.

(1) Facc. 47 e segg.

ARTICOLO V.

COME S. AGOSTINO DALLA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DI NOI STESSI TOLSE A CONFUTARE GLI ACCADEMICI.

S. Agostino mosse dal punto immobile della percezione di Noi stessi (1) a ribatter gli accade-

(1) Non è però che s. Agostino avesse messo per prima verità da cui tutte l'altre dipendono, l'*io esisto* di Cartesio. Questa proposizione di Cartesio manca di forza, se non suppone la sua maggiore come ho dimostrato nel Vol. III, facc. 761 e segg.; e a torto fu detto e ripetuto le mille volte, che il principio della filosofia di Cartesio era il principio della filosofia di s. Agostino. Il santo Dottore è partito dall'*io esisto* come da una verità evidente e non contrastata dagli accademici ch'egli confutava; ma non come dal primo vero. Quando ha parlato di questo, egli allora ha abbandonato nel volo della sua mente il soggetto, si è sollevato all'oggettivo, si è innalzato fino all'essenza della verità stessa priva di tempo, di luogo, di angustie di limiti, e n'ha veduta la luce più certa e immobile della propria esistenza, ed allora ha detto queste preclare parole: FACILIUSQUE DUBITAREM VIVERE ME QUAM NON ESSE VERITATEM, QUAE PER EA QUAE FACTA SUNT INTELLECTA CONSPICITUR (*Confess.* V, x).

E volendo osservare e distinguere la persuasione che ha l'uomo delle prime verità, e la persuasione dell'esistenza di sè stesso; dico che per quelle e per questa la persuasione è somma; ma v'ha tuttavia questa osservabilissima differenza. Rispetto alle prime verità è impossibile semplicemente pensare che non esistano; rispetto a me non è impossibile pen-

mici, e lo fece nel modo seguente. " In questo (cioè nel giudizio che noi viviamo) " non temiamo punto che da qualche similitudine di ,, vero forse noi siamo ingannati; perciocchè certo è che vive eziandio quegli che s'inganna; nè ,, in veder ciò, s'hanno a contrapporre di quelle ,, obbiezioni che al vedere esterno si contrappongono, cioè che qui forse noi c'inganniamo, come quando s'inganna l'occhio che vede il remo ,, infranto nell'acqua, e come a' naviganti par

sare alla mia non esistenza, ma solo è impossibile che io assenta con cognizione diretta alla proposizione che dice me non essere. Questa diversità fra le verità prime e necessarie, e la verità di fatto della mia esistenza contingente, è fermata eccellentemente da s. Tommaso, e mostra l'assoluta impossibilità che ha l'uomo di essere veramente scettico, cioè di rifiutar l'assenso alle prime verità. Ecco le parole di s. Tommaso. " Pensare d'alcuna cosa ch'ella non sia, può intendersi ,, in due maniere. Nella prima, che cada semplicemente nell'apprensione la cosa non essere, e in questa nulla impedisce che l'uom pensi sè non essere, siccome può pensare ,, un tempo sè non essere stato. Ma non potrebbe così cadere nell'*apprensione* che il tutto fosse nello stesso tempo minore della sua parte (è uno de' primi principj), ,, poichè l'un termine esclude l'altro. Nella seconda maniera ,, può intendersi che all'apprensione s'aggiunga l'*assenso*; e ,, così non è alcuno che possa pensare sè non essere con assentimento a ciò: poichè in qual siasi cosa ch'egli percepisca, percepisce sempre (abitualmente) sè stesso ,,. *De Verit.* Q. X, art. XII.

,, di vedere muover le torri, e altre cose infini-
,, te, le quali sono altramente da quello che si
,, veggono. Conciossiachè quel vero di che par-
,, liamo non vedesi per occhio di carne. Un'in-
,, tima scienza è quella per la quale noi sappia-
,, mo di vivere, e qui nè pur l'accademico può
,, dire: forse dormi e nol sai, o vivi sognando.
,, Certo le cose vedute in sogno similissime sono
,, a quelle vedute in veglia; e chi nol sa? Ma
,, chi si sta certo della scienza del viver suo, non
,, dice con essa: so di vegliare; ma: so di vivere.
,, Sia dunque ch'egli dorma o sia che vegli, egli
,, vive. Nè in quella scienza può avervi inganno
,, per sogni; perciocchè anche il dormire, anche
,, il veder cose ne'sogni, è operazion di chi vi-
,, ve. Nè l'accademico contro questa scienza può
,, dire: tu sei pazzo furioso forse, e nol sai;
,, poichè le cose che appaiono a'sani, sono si-
,, migliantissime a quelle che veggono i pazzi:
,, ma chi impazzisce, vive. Nè contro gli acca-
,, demici altri dice: so di non esser pazzo; ma:
,, so di vivere. Mai non può dunque ingannarsi
,, o mentire, quegli che dice saper di vivere. Si
,, gettino pure mille generi di false visioni con-
,, tro colui che dice " so di vivere ,,; nulla di
,, ciò temerà egli: conciossiachè anche chi s'in-
,, ganna, vive ,, (1).

(1) *De Trinit.* L. XV, C. XII.

ARTICOLO VI.

DI ALTRE VERITA' CHE PARTECIPANO DELLA STESSA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DELL' IO.

E s. Agostino da quella immobile certezza del viver nostro e del nostro essere molti altri veri deduce in questo modo.

" Ma se tali cose solo all' umana scienza appartenessero, assai pochi sarebbero; se non
,, che in qualsiasi genere a tale si moltiplicano,
,, che non solo cessano dall' esser poche, ma ancora si veggono tendere in un nnmero infinito.
,, Poichè colui che dice " so di vivere ,, dice di
,, sapere una cosa. Ma se dica " so di saper di
,, vivere ,, già le cose son due, e il saper di saper
,, queste due, è sapere un terzo vero: così si
,, può aggiungere il quarto, e il quinto, innumerevoli, se a ciò l' uom bastasse. Ma poichè
,, non vale a comprendere un numero innumerabile per addizione di singole cose, nè a' recitarle innumerabilmente, almen questo stesso
,, senza dubbio comprende, e dice quella serie esser vera, ed essere sì innumerabile che veramente l' infinito suo numero egli non possa
,, comprendere. Il medesimo osservar può nella
,, certezza della volontà. Poichè potrebb' egli es-

,, sere che non fosse imprudente risposta il dire:
,, t'inganni, a chi dice: voglio esser beato? ed
,, anco se dice: so di voler ciò, e so di sa-
,, perlo? E già a queste due può aggiungere
,, una terza affermazione, di saper que' due ve-
,, ri; ed una quarta, cioè di sapere ch'egli sa
,, que' due veri, e simigliantemente all'infinito
,, può procedere (1). Medesimamente se alcuno

(1) Non hassi a credere che questa osservazione di s. Agostino sia una vana sottigliezza d'ingegno; e che quelli che annovera sieno veri distinti di parole, e non di realtà. Anzi l'uomo che sa, troverà qui forse una osservazione acutissima ed utile a ben conoscere la natura delle cognizioni umane. S. Agostino distingue le diverse *riflessioni* che la mente fa sopra le proprie cognizioni, e nota che ogni riflessione è un atto nuovo della mente distinto dal precedente, e che produce una cognizione nuova. Ciò è di somma rilevanza a sapersi, e massimamente applicandosi alla spiegazione de'fatti della mente. Noi abbiamo più volte in quest'opera dovuto far uso della distinzione fra la cognizione *riflessa*, e la *cognizione diretta*; e mostrar come l'una non sia l'altra, l'una non sappia dell'altra, l'una si trovi talora in contraddizione coll'altra (Ved. fra gli altri luoghi il Cap. V. di questa Sez. Art. V-VIII). Una riflessione sopra la cognizione che già l'uomo ha, il sapere di sapere, è aumento tale di scienza, che sta questa seconda alla prima come l'infinito al finito; colla cognizione riflessa si domina e signoreggia la diretta a sua voglia, e solo per la riflessa, quella è in nostro arbitrio. La *scrittura* non si sarebbe mai trovata ove non ci fosse stata una riflessione sulla *lingua*. I *numeri* sono un'invenzione dovuta alla riflessione sulle *idee* de'medesimi; le *lettere* algebri-

,, dica: non voglio errare; sia ch'egli erri, sia
,, che egli non erri, non sarà egli sempre vero,
,, che errare egli non vuole? Chi è che a co-
,, stui non rispondesse imprudentissimamente di-
,, cendogli, forse t' inganni? mentre ov'anco
,, s'inganni, egli tuttavia non s'inganna in questo,
,, nel non volersi ingannare. E s'egli dice di sa-
,, per ciò, può aggiungere un numero quant'egli
,, vuole grande di veri, ed egli ben s'accorge
,, che il numero va in infinito. Poichè chi dice:
,, non voglio ingannarmi; e so di non volerlo;
,, già egli può (sebbene con una incomoda locu-
,, zione) di qui mostrare un infinito numero di
,, veri. Ed altre cose si trovano valide assai con-
,, tro agli accademici, i quali contendono nulla
,, potersi sapere dall'uomo ,, (1).

che sono il prodotto d'una riflessione sopra i numeri; le *funzioni analitiche* nacquero da una terza riflessione sulle lettere algebriche. Ecco che cosa voglia dire questo apparente giochetto di parole, *sapere di sapere di sapere*! È la formola più semplice che esprime l'ordine d'idee, a cui appartengono le funzioni analitiche.

(1) *De Trinit.* L. XV, C. XII.

ARTICOLO VII.

OSSERVAZIONI SULLE PERCEZIONI INTELLETTIVE DE' SENTIMENTI.

Osserverò per conclusione di questo capitolo, ch' egli è impossibile che ciò che ci si presenta all' intendimento e ciò che conosciamo sieno cose diverse: poichè presentarci una cosa vuol dire sentirla: ed è la cosa in quanto da noi è sentita che noi percepiamo: quindi la cosa in quanto è sentita, non può essere non identica a se stessa in quanto è conosciuta con una cognizione diretta, cioè percepita intellettivamente: perciocchè percepirla, non è che sapere di sentirla. Sicchè la percezione intellettiva ha lo stesso termine identico della sensazione che è suo oggetto prossimo: non può avervi dunque difformità di una cosa con se medesima, nè perciò falsità in simile cognizione. Questa riprova della percezione intellettiva nasce dall' unità e semplicità dello spirito nostro che congiunge in sè il sentimento e la intellezione.

CAPITOLO IX.

DELLA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DE' CORPI.

ARTICOLO I.

DIFFICOLTA' NEL PROVARE LA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DE' CORPI (1).

Nella percezione di noi stessi ci sono dati dalla natura i due termini fra' quali si fa il giudizio, cioè il predicato (l'idea dell' essere in universale) ed il soggetto (l'IO, ente reale e sostanziale). Questi due termini congiunti nell' unità del soggetto percipiente formano la percezione dell' io, sulla quale non può cader dubbio, poichè l'idea dell' essere è idea giustificata per sè, è la verità; l'IO è la materia della cognizione da noi punto

(1) Gli scettici rivolsero contro la percezione de' corpi tutte le loro armi, come ho detto di sopra.

S. Agostino scrive così: *Cum enim duo sunt genera rerum, quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum* (veggansi qui assai ben distinte da s. Agostino le due maniere di percezioni da noi poste, i due fonti della materia delle cognizioni): *multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus; animi autem quasdam firmissimas per se ipsum perceptiones rerum verarum, quale illud est quod dixi, scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt.* De Trinit. L. XV, C. XII.

non alterata in percependola, perchè consiste in un sentimento, il quale per sua natura è tale quale apparisce. La percezione dunque dell' IO semplicissima non ammette alcun raziocinio in mezzo, alcun uso di principio mediatore, ma solo l'applicazione del principio primo di ogni cognizione.

Ma non è fornita di tanta semplicità la percezione del corpo.

Nel sentimento de' corpi noi proviamo e sentiamo un'azione fatta in noi, quindi un'attività; ma tuttavia questo agente non ci si presenta nel nostro sentimento come un ente in sè indipendentemente da ogni relazione esterna. Il sentimento adunque, come tutte le sensazioni de' corpi, non ci fa sentire questa sostanza che si chiama corpo nella sua propria sussistenza; ci fa solo sentire l'attività di questa sostanza in noi, quindi in una sua peculiar relazione con noi, in quanto agisce, e non in quanto ella è.

Ed anzi veramente l'*azione* del corpo noi la percepiamo solo come *passione*. Tale ci è presentata nel *sentimento*. L'intelletto poi è quello che vede questa passione, non più dalla parte di chi patisce, siccome la esperimenta il senso, ma dalla parte di chi agisce; e quindi la cangia a se stesso in una azione, e contemporaneamente ri-

conosce un agente diverso da se, un ente, una sostanza della qual solo è proprio l'agire.

Pertanto queste operazioni intellettive hanno bisogno di giustificazione; ed è ciò che debbo io ora entrare a fare.

ARTICOLO II.

L'INTELLETTO GIUSTAMENTE VEDE UN' AZIONE NELLE PASSIONI CHE SOFFRE LA NOSTRA SENSIBILITÀ.

Già ho mostrato altrove, come *passione* ed *azione* sieno vocaboli che esprimono due relazioni d'una cosa stessa: e come l'intelletto dalla passione che soffre il senso percepisca un'azione (1).

Quella dottrina può saggiacere alla seguente difficoltà: Il senso percepisce la passione e non l'azione. L'intelletto non può percepire la prima, senza la seconda, perchè si dice la seconda inchiusa nella prima: qui pare averci contraddizione.

Ma si risponde in questo modo: Vero è che il senso percepisce la passione e non l'azione, poichè la prima ha un'esistenza diversa dall'altra. Ma l'intelletto non percepisce già la passione, ma sì il *concetto* della passione; e il *concetto*

(1) Vol. III, facc. 371 e segg.

della passione non può esistere senza che s'inchiuda in esso il *concetto* dell'azione: perciocchè questi due concetti sono relativi, ed uno si rinserra e implica vicendevolmente nell' altro.

Ma che è questo *concetto*? come l'intelletto si forma il *concetto* della passione? Riassumiamo brevemente le dottrine già spiegate a lungo nella sezione precedente.

ARTICOLO III.

LO SPIRITO UMANO DALLA PASSIONE CHE SOFFRE IL SENSO PERCEPISCE E CONOSCE UNA SOSTANZA CORPOREA.

Il principio di cognizione è questo: "l'oggetto dell' intelletto è l'essere ,,; o in altro modo: " l'intelletto se percepisce dee percepir qualche cosa ,, (1).

Or quando noi, esseri dotati d'intelletto, siamo conscii di una modificazione, diciamo naturalmente (2) " : ecco un qualche cosa che nôn è noi ,,. E il dir ciò è ragionevole e necessario, poichè, checchè sia, sempre un qualche cosa dee essere: giacchè sentiamo che, talora a nostro malgrado talora a grado, sempre però ci

(1) Vol. III, facc. 270.

(2) Ci muovono a ciò i bisogni e gl'istinti, come abbiamo detto Vol. III, facc. 145 e segg., e facc. 815.

vien fatto forza: tal passione non è un nulla: dunque è un qualche cosa.

Poi diciamo: " se qui ci ha un qualche cosa, ci dee aver una sostanza ,, ; poichè tutto ciò che si dà o è sostanza, o appartenenza di sostanza; non c'è mezzo alcuno (1).

Veggiamo dunque che sia la sensazione che noi proviamo. Non è un sentimento sostanziale come quello dell'IO; dunque accidentale: non è sostanza; dunque appartenenza di sostanza. Ciò dunque che rispetto a noi è passione, rispetto all'essere da noi concepito è azione.

Ciò posto svanisce la difficoltà proposta. Il senso non potea percepire l'avvenimento che nel suo essere di passione, non essendo egli una potenza oggettiva; non potea percepire un agente, e quindi nè manco un'azione. Ma l'intelletto, facoltà di veder le cose in sè, necessariamente vede l'agente: perciocchè è in quanto una cosa è in sè che fa le sue operazioni, essendo l'operare una conseguenza dell'essere. L'essere, noi l'abbiamo veduto, è un'attività essenziale, è la prima attività da cui tutte l'altre dipendono: dunque è proprio dell'intelletto il veder sempre nella pas-

(1) Nel Vol. III, facc. 263 e segg., abbiamo dimostrato a lungo la necessità assoluta di questa illazione.

sione l'azione, e nell'azione l'agente, e nell'agente l'essere in sè, la sostanza (1).

S'intenderà ora che sia il *concetto* di passione. Egli non è che l'azione considerata relativamente all'ente che da lei patisce. Nel *concetto* di passione si racchiude adunque quello di *azione*: perciocchè quel concetto discende da questo, come questo discende dal concetto di un agente. Concludendo: come la percezione dell'IO si fa mediante due elementi dati dalla natura, senza intervento d'altro principio, così la percezione de' corpi si fa mediante l'unione di due elementi dati dalla natura, coll'intervento del *principio di sostanza* (2) che s'applica in questo modo: la passione sensibile è cosa relativa a noi e che non è da noi. Dunque dee esistere da qualche altro essere diverso da noi (3).

(1) Vedi il Cap. VII della Sez. V.

(2) Sez. V, Cap. II.

(3) Ciò che colla parola *corpo* si esprime è un *essere in quanto fa in noi un' azione avente un dato modo* (estensione). Or chi considerasse l'essere *corpo* indipendentemente da questa azione, non considererebbe più ciò che con questo vocabolo *corpo* si chiama. Avvertasi sottilmente a questo: perciocchè è ciò che spiega la denominazione di *percezione de' corpi*. Si dice *percezione* in quanto il *corpo* esprime un'agente su noi. Non facciasi adunque del corpo un essere astratto, o incognito, insensibile: poichè così facendo, la nozione di lui è distrutta.

ARTICOLO IV.

GIUSTIFICAZIONE DELLA PERCEZIONE DE' CORPI.

Nella percezione de' corpi c'è dunque 1.° la percezione dell'IO colla sua modificazione o passione sensibile, 2.° l'applicazione del principio di sostanza alla passione sensibile dell'io: da cui viene il concetto sostanziale del corpo.

La percezione dell'IO e sue modificazioni fu giustificata nel capitolo precedente.

Il *principio di sostanza* fu giustificato altrove, avendolo noi ridotto ad una equazione col principio di *contraddizione* (1), come abbiamo ridotto questo ad una equazione col *principio di cognizione*, il quale è l'*idea dell' essere* giustificata per se stessa (2).

Ma se il *principio di sostanza* è giustificato nell' ordine delle idee perchè s'identifica coll' idea

(1) Ciò abbiam fatto nel Cap. VI e VII della Sez. V. Riassumendo in poche parole quella dimostrazione, ecco qual fu: " Se qualche cosa esiste e non è l'energia di esistere, dee esistere in altro, cioè *avere* e non essere l'energia di esistere. Questo è il principio di sostanza. La riduzione al principio di contraddizione è questa. Poichè se quella cosa non è l'energia di esistere, e nè pur l'ha, non esiste: ora il dire *esiste* e *non esiste* è contraddizione ,,.

(2) Facc. 47 e segg.

dell' essere in universale, come poi si giustifica per mezzo suo la percezione de' corpi? cioè a dire, come si giustifica egli nella sua applicazione agli esseri sussistenti?

Noi abbiam dimostrato che il principio della sua applicazione possibile è il seguente: " il principio di sostanza non sarebbe necessario nell' ordine delle idee, s' egli non fosse valido nell' ordine delle cose stesse sussistenti da noi diverse „ (1).

Ma quale è questo legame fra le cose sussistenti e il principio ideale di sostanza? Esso è una singolare specie d'*identità*, che noi abbiamo dichiarata più sopra. In somma, come il principio di sostanza da una parte forma un' equazione coll' idea dell' *essere in universale*, così dall' altra egli forma un' equazione col giudizio particolare col quale noi giudichiamo la sussistenza esterna di un essere. Così si raggiunge l'imo al sommo, e si marita per così dire la materia colla forma della cognizione. E veramente se è vero che ciò che non è da sè dee essere da altro, forz' è il dire che anche questa singolare proposizione colla quale io dico che la modificazione di me non è da sè nè viene da me, debba realmente venire da altro.

(1) Facc. 151 e segg.

CAPITOLO X.

DELLA CERTEZZA DEGLI ENTI CHE NON SI PERCEPISCONO, MA SI DEDUCONO DA QUELLI CHE SI PERCEPISCONO.

ARTICOLO I.

QUALI SIENO GLI ESSERI CHE NON CONOSCIAMO PER UNA PERCEZIONE, MA PER UN RAGIONAMENTO.

Come due sono le maniere di esseri che noi percepiamo, cioè l'anima umana e il corpo (1), così due sono le maniere di esseri soprasensibili a cui giunge la mente nostra per ragionamento, gli angeli (2) e Dio.

(1) Noi percepiamo NOI stessi, e da questa percezione, per astrazione, l'idea dell'anima umana nel modo che abbiamo tante volte descritto in quest'opera, cioè separando il *giudizio* sulla sussistenza dall'*apprensione* della cosa. Medesimamente noi percepiamo il *corpo* nostro e i *corpi* che immediatamente agiscono sul nostro: e da queste percezioni caviamo per astrazione l'idea del corpo, sia organico e animale, sia inorganico.

(2) Gli angeli furono grande materia alle antiche filosofie. Non è mia intenzione di esaminare se colla pura ragione noi potessimo avere prova rigorosa della sussistenza degli angeli. Mi basta che noi possiamo formarcene qualche idea, anche ove della loro sussistenza non potessimo aver certa prova.

ARTICOLO II.

DISTINZIONE FRA L'IDEA E IL GIUDIZIO DELLA SUSSISTENZA DI QUESTI ESSERI.

Due cose si debbono spiegare circa le cognizioni nostre di questi esseri: la concezione o idea de' medesimi, e il giudizio sulla loro sussistenza.

ARTICOLO III.

ONDE NASCA LA CONCEZIONE DI QUESTI ESSERI.

La concezione di questi esseri (quale ella sia) ci viene dall' astrazione e sintesi delle idee delle cose percepite, e dall' idea dell' essere in universale.

La nozione dell' intelligenza umana è la più prossima a quelle concezioni. Spogliando l'intelligenza umana del corpo, e fornendola di nozioni innate, noi ci componiamo una certa idea di angeli.

Spogliando l' intelligenza umana d'ogni sua limitazione, noi ci avviamo ad avere una cotal nozione di Dio.

ARTICOLO IV.

DEL GIUDIZIO SULL'ESISTENZA DI DIO.

Non è mio intendimento parlare di que' ragionamenti co' quali si cerca di stabilire l'esistenza delle angeliche intelligenze.

L'esistenza di Dio si deduce in molte maniere; la più comune è quella che prova una *causa dell' universo.*

La giustificazione del *principio di causa* fu da noi data, e mostrato ch'egli forma una equazione perfetta col *principio di cognizione* e colla forma della ragione (1).

Resta a giustificarne la particolare applicazione alla divina esistenza.

La percezione delle nature che compongono l'universo è giustificata nel capitolo precedente.

Ora queste nature non *sono* l'essere: ma sì lo *hanno*: dunque lo *ricevono*: poichè tutto ciò che non è l'essere, e tuttavia lo ha, dee riceverlo da chi è l'essere.

Dunque chi è l'*essere*, dee darlo alle nature che compongono l'universo, e che noi percepiamo.

(1) Sez. V, C. V.

Ora questo, che è l'*essere*, e che lo dà alle creature, è la causa, è Dio.

L'analisi della percezione è quella che in questo ragionamento somministra i due fatti seguenti, 1.° le nature esistono o sia *hanno* l'essere, 2.° le nature non *sono* esse stesse l'essere.

Applicando noi l'idea dell'essere conchiudiamo dunque da ciò: l'essere alle nature è aggiunto: dunque l'essere alle nature comincia: poichè il venire aggiunto loro o il cominciare (1) è il medesimo.

Ma il cominciare l'essere alle nature o l'essere aggiunto è una operazione (mutazione). E una prima operazione (mutazione) domanda un ente immobile che l'abbia prodotta, pel principio di causa (2).

Dunque il *principio di causa* è bene applicato a dedurre l'esistenza di Dio. L'esistenza di Dio così dedotta è un'equazione perfetta (3)

(1) Non vorrei che altri s'ingannasse frantendendo il vero senso di questo *comincia*. Cominciare non vuol dire che nel momento precedente non fosse; non si riferisce all'istante precedente, ma all'istante in cui comincia. Quindi sebbene una natura duri continuamente per de' secoli, si può dire che comincia ogn' istante, perchè ogn' istante ha bisogno di ricever l'energia che la fa sussistere, l'attività dell'essere.

(2) Sezione V, Cap. V.

(3) Ved. Cap. VII, art. II.

col principio di causa, cioè uno de' casi particolari, per tutti i quali il principio di causa avea già prima conchiuso in universale tutti abbracciandoli, e conchiuso validamente non solo rispetto alla mente, ma ben anco rispetto alla cosa sussistente.

CAPITOLO XI.

DELLA COGNIZIONE DELLE ESSENZE.

ARTICOLO I.

IN QUAL SENSO SI DICE CHE NOI CONOSCIAMO LE ESSENZE DELLE COSE.

L'essenza è ciò che si pensa nell'idea della cosa (1).

Noi dunque conosciamo tante essenze quante sono le cose delle quali abbiamo qualche idea.

Il dire che noi conosciamo le essenze in questo senso, è giusta proprietà di parlare: il che s'intenderà agevolmente ove si faccia la seguente osservazione.

Quando noi diciamo "l'essenza di una cosa,, per esempio dell' *albero*, dell' *uomo*, del *colore*, della *grandezza* ec., noi per significare la cosa

(1) Vol. III, facc. 356.

della quale cerchiamo l'essenza adoperiamo de' vocaboli, cioè *albero*, *uomo*, *colore*, *grandezza* ec. Ora a che significare sono stati imposti i vocaboli? Noi l'abbiamo veduto; " i vocaboli sono ,, stati imposti alle cose in quanto noi le cono- ,, sciamo ,, (1); e se noi aggiungiamo loro un significato più esteso, abusiamo di essi, passiamo in tenebre, o creazioni di fantasia. Quando dico adunque *albero*, *uomo*, *colore*, *grandezza* ec., io nomino cose in quanto a me sono cognite, che altramente non le potrei nominare. Che cosa vuol dire adunque cercare l'essenza dell'*albero*, dell'*uomo*, del *colore*, della *grandezza* ec? Non altro se non esaminare che significhino questi vocaboli; qual sia l'idea che gli uomini hanno aggiunto alle voci *albero*, *uomo*, *colore*, *grandezza* ec. Poichè, cercherò io ciò che non hanno aggiunto a questi vocaboli? In tal caso non cercherei più l'essenza dell'*albero*, dell'*uomo* ec., ma l'essenza di qualche altra cosa innominata, ed incognita; della quale non potrei io fare nè pure questa ricerca.

Altri risponderà: se tale è l'essenza, ella non è che ciò che si comprende nella definizione delle parole.

(1) Vol. III, facc. 392.

Appunto! e in questo e non in altro senso presero l'essenza gli antichi: *essentia*, dice s. Tommaso, *comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei* (1).

Questa osservazione dimostra che i filosofi della scuola di Locke hanno troppo temerariamente messo in beffa gli antichi per aver detto che l'uomo conosce le essenze delle cose, e per avventura senza darsi cura d'intenderli, senza mettere studio in conoscere il significato delle parole che quegli antichi adoperavano, i quali, al contrario de' moderni, erano studiosissimi e tenacissimi della proprietà del parlare, dalla qual proprietà fedelmente mantenuta può solo venir chiarezza e fine alle questioni, e senza la quale è un favellare a caso e quasi direi all'impazzata.

Altri ancora dirà, che l'*essenza* non è ciò che si pensa nell'idea della cosa, ma più tosto quella proprietà che la prima si pensa nella cosa dalla quale tutte le altre dipendono. E questo è vero, nè ciò toglie, anzi conferma e prova la cognizione delle essenze. Ma chi baderà attentamente, troverà la definizione nostra più semplice ad un tempo e più rigorosa. Perciocchè quando si di-

(1) *S.* I, III, III. E noi abbiamo veduto che la *specie* per s. Tommaso non è che l'*idea*.

ce aver noi l'idea di una cosa? in quel primo tempo che noi n'abbiamo formato qualche concetto: poniamo d'un albero, noi n'abbiamo l'dea allora appunto che abbiamo concepito quella proprietà qualunque ella sia, a cui fu aggiunto dagli uomini la parola albero, non prima nè dopo. Prima no certo, perchè non avendo alcun concetto di quella proprietà (1), non sapevam nulla dell'albero; dopo nè pure, perciocchè tutto ciò che viene aggiunto a quella nozione o proprietà a cui spetta propriamente il vocabolo *albero*, è altro, che non entra nel significato di questo vocabolo: sono altre essenze: forse delle essenze accidentali che verranno a determinare e attuare l'essenza dell'albero, per formarne un albero particolare, ma che non è l'*albero* preso in sè solo senza più. Ogni idea semplice adunque contiene una essenza, e medesimamente ogni idea composta contiene un'essenza: perciocchè a quell'idea composta sono essenziali tutti i suoi ele-

(1) Quindi le *essenze* sono semplici, e non v'ha mezzo, come osservavano gli antichi, fra l'ignorarle e il conoscerle: " Chi non tocca, dice s. Tommaso, l'*essenza* di una cosa ,, semplice (quali sono le cose nella prima percezione che ,, noi abbiamo di esse), la ignora del tutto. Perciocchè ,, egli non può una parte sapere di quella essenza e una ,, parte ignorare: perocchè ella non è composta ,,. *In Metaph. Arist.* L. IX, Lect. XI.

menti (1) per esser tale qual è, per non essere un'altra.

ARTICOLO II.

ONDE SIA VENUTO CHE I MODERNI ABBIANO NEGATA LA COGNIZIONE DELLE ESSENZE.

Ho già detto che questo è venuto dall'aver essi preso il vocabolo di *essenza* in un significato improprio, il contrario di ciò che fecero gli antichi (2).

I moderni nel vocabolo *essenza* intesero non ciò che noi conosciamo in una cosa, ma ciò che in essa potrebb'essere anco d'incognito: per esempio, ne' corpi, oltre le proprietà che noi conosciamo, ve ne potrebb'essere alcuna che noi al tutto non conosciamo, da cui l'altre dipendessero; il che noi abbiamo chiamato *principio corporeo*, e non essenza corporea (3). Mi spiegherò meglio.

Noi conosciamo il corpo per un'azione, un

(1) Anche quelli che considerati a parte sarebbero accidentali: per esempio " l'essenza di un panno rosso ,, è che non solo sia panno, ma che sia rosso altresì, altrimenti non sarebbe più il panno rosso, ma un'altra cosa che converrebbe definirsi diversamente.

(2) Art. I.

(3) Vol. III, facc. 601.

effetto che esercita sopra di noi: conosciamo dunque un'*attività* determinata dall'effetto, ed è questa attività l'*essenza* nella nostra idea di corpo. Or non potrebb'essere che una simile *attività* fosse un effetto parziale di un'altra attività a noi incognita? Noi non possiamo ciò nè affermare, nè negare: quest'attività incognita al tutto non ha nome: tuttavia non potendosi ella dire assurda, fu cagione che altri dicesse, non conoscer noi l'essenza de'*corpi*, in luogo di dire, non conoscer noi se quell'*essenza* che chiamiamo corpo dipenda e si radichi in qualche altra essenza incognita come effetto o atto in causa o potenza. Gran divario è dal dire l'una al dire l'altra di queste due cose: perocchè chi dice questa seconda, non dice che a noi sia incognito il corpo, ma sì qualche cos'altro tutto diverso dal corpo onde il corpo dipenda.

Anche qui si mostra l'intemperanza de'moderni ingegni, i quali nelle loro ricerche per troppo affrettamento e avidità trasvanno e lasciano indietro di sè ciò che cercavano. Abbiamo veduto già prima in generale alcuni rendersi scettici, alcuni altri sì prossimi cogli scettici che sembra che cogli scettici se l'intendano, perchè in luogo di prendere la verità e in essa fermarsi e appagarsi, trascorron oltre cercando altra cosa che meglio

lor debba soddisfare. Così qui in luogo di fermarsi alla definizione della *essenza*, la trapassano, e formandosi della essenza un'altro concetto capriccioso e gratuito, combattono poi a spada tratta la loro propria fantasia e contendono in gara a provarvi che l'uomo non conosce l'essenza (1).

ARTICOLO III.

DELLA VERITA' DELLE ESSENZE COGNITE IN GENERALE.

Le essenze cognite sono vere, perciocchè per esse noi conosciamo quell' attività della cosa che costituisce l'idea della medesima.

Ora ogni idea discende dall' essere che è la verità: dunque ogni idea generalmente parlando è vera.

(1) Ove in un oggetto, per esempio ne' corpi, ci venisse scoperto in checchessia modo un principio nuovo incognito prima, dal quale tutte l'altre proprietà discendono, noi in tal caso conosceremmo una nuova essenza, non più quella che col nome di *corpo* segniamo; e se noi dessimo a questo principio rivelatoci nuovamente il nome di *corpo*, questa voce avrebbe cangiato essenzialmente di significato. Tuttavia per l'identità dell'atto radicale dell'essere ci sembrerebbe in tal caso d'avere conosciuta meglio la natura del *corpo*, e l'avremmo effettivamente meglio conosciuta. Di che non fa meraviglia se la mente infinita conosca in una sola essenza tutte le cose.

L'errore si può intromettere solamente nel giudizio che noi portiamo sulle nostre idee. Cioè possiamo errare quando noi giudichiamo che nelle nostre idee si comprenda più di quello che realmente si comprende. Veggiamo adunque che cosa si richiegga per non isbagliare questo giudizio.

ARTICOLO IV.

LIMITI NELLA NOSTRA COGNIZIONE NATURALE DELLE ESSENZE.

Circa la cognizione delle essenze noi possiamo fare due serie di questioni, la prima riguardante la mia cognizione individuale, la seconda la cognizione dell' umana natura.

Circa la mia cognizione particolare posso dimandare: " quanto conosco io di una data cosa? ,, ne ho io tutta quella cognizione che all' uma-,, na natura è conceduto di avere? ,,

Circa la cognizione della natura umana si può dimandare: " quali sono i mezzi che ha ,, l'umana natura di conoscere? quanta è la for-,, za di ciascun mezzo nel somministrarci le idee ,, o concezioni delle cose? quali sono gl' impedi-,, menti universali pe'quali le cose, conoscibili in ,, se stesse a noi, non ci sono sempre conosciute? ,, quanta è la conoscibilità delle cose stesse?

La prima serie di queste questioni non appartiene alla filosofia, ma alla prudenza di ciascun uomo, il quale non voglia presumere di sè, ma giustamente valutare il proprio sapere.

La seconda serie è materia della filosofia, e noi toccheremo brevemente di ciascuna di quelle questioni, riassumendo qui ciò che in varj luoghi abbiamo spiegato a lungo e dimostrato in quest' opera.

Prima questione. Quali sono i mezzi che ha l'umana natura di conoscere o sia di formarsi le idee delle cose?

Risposta. Tre: 1.° la *percezione*, 2.° l'*analisi* e la *sintesi* sulla percezione, 3.° la percezione de' *segni* delle cose o naturali o convenzionali, e massime in fra questi secondi la *parola.*

Seconda questione. Quant' è la forza e virtù che ha ciascuno di questi tre mezzi nel somministrare le idee delle cose? cioè quale di questi mezzi somministra idee più *perfette* della cosa?

Risposta. Le più perfette idee che può aver l'uomo sono quelle ch' egli acquista colla *percezione*. In queste *idee* si conosce l'*essenza specifica* (1) positivamente, cioè la cosa stessa, ed

(1) Conviene rimettersi ben presente alla mente la clas-

è questa, quand' ella vi sia, che esprimono i vocaboli che s'impongono alle cose, questa è quella che viene pure spiegata nella definizione. Questa essenza specifica poi mediante l'analisi e la sintesi prende tre modi, e ne' varj suoi modi l'abbiamo indicata co' tre vocaboli di *essenza specifica perfetta*, *essenza specifica astratta*, *essenza specifica imperfetta* (1).

L'*analisi* che appartiene al secondo mezzo di conoscere scompone l'*essenze specifiche* (fondamento di tutto il sapere umano), e così forma delle essenze parziali ed astratte come sono le essenze *generiche reali e mentali*. La *sintesi*, che pure appartiene al secondo mezzo di conoscere, non fa che delle *essenze complesse*, aggiunge una certa unione fra le essenze più semplici.

Il terzo mezzo di conoscere, cioè pe' *segni*, è quello che ci dà le idee più imperfette delle cose. Con questo mezzo noi possiamo avere delle idee *generiche mentali* senza che abbiamo bisogno di usare alcun' astrazione sopra un' idea

sificazione delle varie *essenze* cognite all' uomo, da noi fatta nel Vol. III, facc. 350 e segg.

(1) Conviene osservare che di questi tre modi solo quello dell' essenza specifica astratta è in sè veramente semplice; gli altri hanno in sè una composizione di più essenze accidentali e sostanziali.

specifica precedente (1). Ci dà ancora questo mezzo delle idee interamente vuote di materia e negative, come facendoci conoscere l'esistenza di un essere, e non dandoci di lui altra contezza che questa ed una relazione con altra cosa a noi cognita perchè ci sia fisso e determinato.

Ora si dee considerare che la *percezione* costituisce il limite, o sia il *massimo* della nostra positiva concezione delle cose. Questa cognizione percettiva delle cose per tanto è quella che ci serve di regola a cui riscontrare i gradi e la pienezza della perfezione delle nostre idee delle cose. Gli altri due mezzi di concepire, cioè l'*analisi* e la *sintesi*, ed *i segni*, non ci possono somministrare tutto ciò che delle cose ci somministra la percezione. Quindi di due uomini, l'uno de' quali abbia percepito egli una cosa, l'altro l'abbia sentita descrivere solamente da

(1) Avendo noi l'idea della *specie*, abbiamo in essa i caratteri altresì che formano i *generi*. Ov'altri dunque ci desse la comunicazione d'una nuova specie ritrovata appartenente ad un genere a noi cognito; l'idea di quella specie nella sua parte positiva non sarebbe più che *generica*, perchè ancora non ci vennero manifestati i caratteri che contraddistinguono quella specie dalle altre nuove: nella sua parte negativa poi sarebbe specifica. Di che si vede che delle *essenze* negative e nominali possono essere per noi tanto specifiche, quanto generiche e universali.

chi l'ha percepita, si reputa che quel primo n'abbia più perfetta e più positiva l'idea, mentre questo secondo la conosce solo verbalmente o nominalmente (1). Questo fa sì, che paragonando fra loro le essenze delle cose medesime ricevute per i tre mezzi surriferiti, non diciamo di averne quella piena cognizione che l'uomo può averne, se non nel caso che n'abbiamo l'idea conseguita col primo mezzo o sia colla percezione.

Terza questione. Quali sono gl' impedimenti pe' quali le cose anche conoscibili in sè stesse, non sono all' uomo pienamente conosciute cioè percepite?

Risposta. Questi impedimenti non possono esser che quelli che mettono tale ostacolo pel quale la cosa non esercita l'azione di cui ella sarebbe per se stessa capace in sull' uomo. E veramente non dipende dall' uomo il far sì che le cose si accostino a lui, ed agiscano in lui con quella forza di che sono capaci; anzi questo dipende da tutt' altra cagione fuori di tutta l'umana potenza, e della potenza di tutte le creature; ed ho messo fra le essenziali limitazioni dell' umano conoscimento " che la mente umana non può produrre ,, a sè medesima veruna scienza senza che ad

(1) Si suppone che la *cosa* sia tutta diversa da quelle che sono cadute sotto la percezione di quest' uomo.

„ essa da qualche essere fuor di lei vengano pro-
„ posti gli oggetti di essa scienza „ (1).

Quarta questione. Quanta è la conoscibilità delle cose stesse.

Risposta. Noi abbiamo veduto che il solo *essere* è conoscibile per se stesso, egli costituisce la stessa conoscibilità (2). Quindi, come dicevano i nostri padri, le cose sono in tanto conoscibili in quanto partecipano dell' essere (3). Ciò però ove si dee mettere tutto il nerbo e lo sforzo dell' attenzione, si è a conseguire la cognizione chiara di questo vero mediante una osservazione intensa sulla propria cognizione. Perciocchè ove noi considereremo con somma attenzione la nostra cognizione, scorgeremo una manifesta ed infinita distinzione fra la percezione dell' essere e la percezione di tutte l'altre cose, le traccie delle quali tutte si risolvono in sentimenti in noi cagionati. Allora vedremo che l'essere è impossibile percepirlo senza intenderlo, che il percepirlo è appunto l'intenderlo. All' incontro i sentimenti li vedremo per sè non essere punto intesi, e solo

(1) *Saggio sui confini dell' umana ragione*, negli *Opusc. filosofici* Vol. I, facc. 57 e segg.

(2) Facc. 210.

(3) *Unumquodque cognoscibile est in quantum est ens.* S. Th. in I *Phis.* c. I.

cominciare ad intendersi da noi quando li riguardiamo in relazione coll'essere, applichiamo loro l'essere, o sia (che è il medesimo) riconosciamo in essi un'attività, un termine dell'essere stesso. Di che si vede 1.° che la *conoscibilità* delle cose altra è per sè, altra è partecipata; come appunto l'essere o è per sè, o è partecipato; 2.° che questa essenziale diversità nella *conoscibilità* delle cose fa sì che la percezione che si può avere di esse sia diversa. E questa diversa natura della *percezione* delle cose converrà che noi un poco più attentamente consideriamo.

ARTICOLO V.

PARTE SOGGETTIVA, E PARTE OGGETTIVA NELLA PERCEZIONE DELLE ESSENZE.

La *percezione* è il mezzo che ci apporta il *massimo* grado di cognizione positiva delle cose; ed è perciò quella regola secondo la quale giudichiamo della quantità del conoscer nostro; dicendo noi che abbiamo una *perfetta concezione* della cosa se l'abbiamo *percepita*, dicendo all'incontro che ci manca una concezione perfetta se non l'abbiamo percepita (1).

(1) Facc. 250 e segg.

Ma non è però uguale la *percezione* che noi possiamo avere delle varie cose; ma di certe cose è più intima e piena, ed è più esterna e più superficiale di cert'altre. Questa varietà nella percezione dipende da più cagioni, e fa d'uopo che sia da noi diligentemente esaminata. Noi prima parleremo di quella varietà di pienezza nella percezione, che dipende dalla varia conoscibilità delle cose stesse e dalla nostra essenziale costituzione.

In primo luogo adunque, ciò che noi concepiamo mediante la *percezione* delle cose in parte è *oggettivo*, e in parte è *soggettivo*. Conviene rilevare e distinguer bene questi due elementi (1), e prima mostrarne la loro necessità proveniente dalla essenziale limitazione di noi esseri umani.

L'*essere* è la cosa conoscibile per se stessa, egli è l'*oggettività* stessa. Tutto ciò adunque che non è l'essere, è per sè incognito, e dovrà

(1) Chi trascura di considerare l'elemento *soggettivo*, renderà l'uomo baldanzoso e pieno di pretensioni maggiori che non gli si convengano, come certe classi di *dogmatici* fanno. Chi trascura per opposto l'elemento *oggettivo*, avvilirà l'uomo e lo spoglierà del suo vero e reale sapere, siccome fecero gli *scettici critici*. La ricerca dunque che noi qui facciamo è di somma rilevanza per evitare questi due scogli della filosofia.

essere reso cognito dall' essere. Che cosa siamo noi? Non certo l'essere: noi veggiamo l'essere, il percepiamo spiritualmente, ma sentiamo insieme di percepirlo come una cosa che sta presente a noi, ma che non è noi. Quindi in noi come intelligenti si debbono distinguere due elementi essenzialmente distinti, 1.° l'*essere* che noi veggiamo, 2.° *noi* stessi che veggiamo l'*essere*. L' *essere veduto* è la *cognizione*; *noi* siamo il *sentimento*: la *cognizione* non ha bisogno d'essere nota per altro mezzo perchè ella è cognizione; il sentimento ha bisogno di una cognizione perchè sia conosciuto: l'*essere* in una parola è l'oggetto, e *noi* siamo il soggetto. È dunque necessario che nella nostra cognizione delle cose diverse dall' essere si mescoli sempre qualche cosa di *soggettivo* che costituisce la materia della nostra cognizione, e qualche cosa di *oggettivo* che costituisce la forma della medesima. E di qui si può derivare il principio col quale discernere la parte oggettiva dalla parte soggettiva delle nostre percezioni, il quale è il seguente: " Tutto ciò che nella nostra ,, concezione di una cosa viene dall' essere è og- ,, gettivo, e tutto ciò che è messo dal nostro ,, sentimento come tale (1) è soggettivo ,,.

(1) Dico nel *sentimento* come tale, poichè nella percezione intellettiva del sentimento vi s'aggiunge già l'*essere*

E questo principio è il medesimo che dire: noi e le modificazioni nostre sono la parte soggettiva; se dunque nella concezione della cosa, tolta la concezione del noi e delle modificazioni del noi, rimane qualche cosa, questo qualche cosa è la parte oggettiva della percezione: è ciò di che noi possiamo esser certi che non è messo da noi, ma che si trova nella cosa medesima percepita. E a ragione d'esempio, quand' io percepisco una cosa, l'esistenza sua non è l'esistenza mia, dunque ella è oggettiva: la forza sua non è la mia, dunque è oggettiva. In somma tutto ciò che io sono costretto ad ammetter nella cosa in virtù dell' idea dell' essere puramente è la sua parte oggettiva.

Dopo di cio si può dimandare: la parte sog-

o per dir meglio vi si riconosce un atto o termine dell'essere. Quindi nel Vol. III, facc. 631 e segg., ho distinto e severato la parte *oggettiva* dalla *soggettiva* nella percezione de' corpi mediante un principio, che non è altro che una applicazione particolare del principio generale qui riferito. Ivi coll' uso di quel principio ho trováto che nella percezione de' corpi esterni v'aveano tre elementi oggettivi, cioè 1.° l'esistenza di una forza, 2.° la moltiplicità, 3.° e l'estensione continua: i quali elementi son tutte cose essenzialmente diverse da noi (soggetto), e perciò che non ci possono essere state somministrate se non dall'*essere in sè* de' corpi percepiti.

gettiva è ella una parte ingannevole? la parte oggettiva è la parte verace?

E si risponde *primieramente*: nè la parte soggettiva, nè la parte oggettiva è ingannevole; purchè noi non prendiamo l'una per l'altra. Certo se noi applichiamo alle cose diverse da noi ciò che a noi soli appartiene, noi pigliamo un inganno: ma siamo noi costretti dalla natura a far ciò? No certamente; noi n'abbiamo bensì una certa inclinazione sensibile, ma abbiamo il mezzo in noi stessi da guarentirci dalla lusinga di questa inclinazione. Se dunque noi prendiamo quella cognizione che è soggettiva per soggettiva, quella che è oggettiva per oggettiva, noi non c'inganniamo punto, ma anche la cognizione soggettiva è per noi verace cognizione ed utile. Ma quale è il mezzo che ci faccia distinguere sicuramente la parte soggettiva dalla parte oggettiva delle nostre cognizioni? L'abbiamo veduto: questo è virtù essenziale dell' essere stesso: egli è essenzialmente indipendente da noi soggetto: egli è oggetto, l'oggettività stessa. Ciò adunque che noi conchiudiamo delle cose in forza di lui, ciò che non riceviamo da noi stessi, è la parte *oggettiva*; ciò all' incontro che da lui non ci viene ma da noi, è la parte *soggettiva* della cognizione. Quelli che non videro che l'essere da noi perce-

pito è una essenza affatto diversa dalla nostra, è cosa in sè, assoluta, e che noi come tale lo percepiamo, confusero l'oggetto col soggetto, e dichiararono tutta la cognizione umana soggettiva.

In *secondo luogo*, convien riflettere che il *soggetto* si dee conoscere come *soggetto*, quindi dee essere una cognizione essenzialmente soggettiva: *noi* siamo il fonte della cognizione soggettiva, come l'*essere* è il fonte della cognizione oggettiva. Il conoscerci dunque come soggetti è un conoscerci veramente; e la cognizione soggettiva che può illuderci, è solamente quella che noi abbiamo delle altre cose diverse sì dall'essere come da noi. Dell'essere abbiamo una percezione tutta *oggettiva*; di noi una percezione tutta *soggettiva*; delle altre cose una percezione mista di oggettivo e di soggettivo: i quali due elementi però noi possiamo distinguere e separare, e attribuire alla cosa la parte oggettiva, a noi la parte soggettiva. E in questo modo ogni specie di cognizione viene avverata e legittimata.

ARTICOLO VI.

CONSEGUENZE SULLA NATURA DELLA NOSTRA COGNIZIONE DELLE ESSENZE.

L'essere dunque ha una *conoscibilità* assoluta ed essenziale: noi (soggetto) abbiamo una conoscibilità per l'essere: le cose diverse da noi e dall'essere hanno la loro conoscibilità per mezzo di noi e dell'essere; in quanto cioè esercitano una forza su di noi, e noi conoscendo noi stessi per l'essere conosciamo le attività altresì che ci modificano.

Da questa dottrina più conseguenze discendono, le quali mandano luce sull'intima natura della cognizione umana. E primieramente,

1.° I varj soggetti intelligenti hanno una varia percezione del soggetto, perchè il soggetto varia: e questa varietà dee mettere altresì varietà nelle percezioni delle cose che sono diverse dall'essere e dal soggetto, le quali, come dicevamo, non possono dare che una percezione mista di soggettivo e di oggettivo.

2.° L'*essere* che nella mente riluce, non si presenta come sostanza, cioè come un essere sussistente e perfettamente compito; e di ciò nasce ch' egli sia *comunissimo*, come abbiamo mo-

strato. Ora tutte l'altre cose non sono conoscibili se non per l'*essere*. Quindi è che la nostra cognizione nello stato presente è essenzialmente *universale*, e che il nostro intelletto non attinge e percepisce nessun essere sussistente e singolare. In fatti non v'ha alcun essere singolare che sia conoscibile per sè stesso, ma ciascuno ha bisogno di esser fatto conoscibile dalla sua relazione coll'essere comunissimo. Se l'*essere* che nelle nostre menti risplende fosse compito co'suoi termini essenziali, egli sarebbe allora un singolare percepito essenzialmente dall'intendimento nostro, perchè l'essere è di sua natura conoscibile, anzi costituente la cognizione (1). Sebbene adunque

(1) Sebbene gli antichi dicessero in generale che la cognizione non era che degli universali, tuttavia essi seppero ben conoscere che ciò che ripugnava all' intendimento non era già l'essere singolare di una cosa, ma sì quella particolar condizione di tutte le cose contingenti e finite di non essere esse medesime per sè conoscibili, ma solo per l'essere ch'esse partecipavano, di che avviene che ciascuna cosa contingente non abbia con l'essere una così esclusiva relazione che di uguali a lei non ce ne possano avere infinite altre; di che la nozione di lei inchiude e presenta necessariamente la possibilità d'infinite altre a lei uguali, o sia (che è il medesimo) una nozione universale. Di particolare adunque nelle cose non c'è che la propria loro sussistenza; che nelle cose sensibili è la materia di che ciascuna cosa è composta. Ora la materia non può essere oggetto dell' in-

i nostri sentimenti sieno particolari, tuttavia la nostra cognizione di essi non può essere che

telletto umano per la definizione della medesima; giacchè si chiama materia in quanto termina in essa il senso particolare e in quanto è rimosso da lei ogni principio intellettivo. Conciossiachè ove noi pensassimo alla materia intellettivamente, cesserebbe d'essere particolare, ma pur con quest'atto non sarebbe più la materia, ma l'idea della materia (la materia possibile): la materia stessa dunque di sua natura non può giungere e presentarsi per sè al nostro intelletto. Quindi s. Tommaso, *Singulare*, dice, *non repugnat intelligenti in quantum est singulare, sed in quantum est materiale: quia nihil intelligitur nisi immaterialiter*, cioè mediante un' idea (*S.* I, LXXXV, I). Ma e la sussistenza degli esseri spirituali si percepisce ella dall' intelletto? la nostra propria sussistenza e individualità si percepisce con percezion singolare? Il mio avviso è che non si percepisca puramente la singolare nostra sussistenza dall'intelletto: perciocchè anche noi siamo un sentimento, sebbene un sentimento semplice, e per percepire un simile sentimento noi gli dobbiamo applicare il predicato dell' essere il quale in quest'applicazione si rimane universale, perchè quest'essere non viene esaurito nel noi individuale. Nella percezione adunque di noi stessi noi percepiamo l' individualità nostra pura e sola col sentimento; ma nella percezione intellettiva del NOI quel sentimento sostanziale tien luogo di materia della cognizione, e la forma si rimane universale per modo, che nella percezione intellettiva di noi stessi è compresa l'*essenza* di uomo, la quale si ripete e rinnovella in tutti gli uomini e in molti più si potrebbe ripetere e rinnovellare. La cosa dunque che sola è conoscibile nella sua sussistenza e individualità per così dire è l'*essere* solo; perchè rispetto a sè egli è particolare e individuale; mentre egli rispetto alle

universale. In fatti il conoscere un sentimento, non è se non percepirlo nella sua possibilità,

cose che ci fa conoscere è universale e comune, perciocchè non v'ha alcuna di tutte le cose singolari che per lui conosciamo la quale lui esaurisca in sè stessa; sicchè quell'essere che ci fa conoscer quella cosa singola, nello stesso tempo che quella cosa ci fa conoscere, ci presenta anco la possibilità (sempre connessa) d'infinite altre eguali a quella. E io credo di non dilungarmi in ciò dalla mente di s. Tommaso stesso, ove ben s'interpreti, sebbene v'abbiano alcuni suoi passi che nella prima udita sembrano significare il contrario, siccome sarebber quelli dove insegna che l'*intelletto* è conoscibile a sè stesso (*S.* I, LXXXVI, I). Per bene intendere in questi passi la mente di s. Tommaso, conviene esser pratico de' suoi modi di parlare. Egli usa la parola *intelletto* ben sovente per indicare la forma della ragione, l'idea dell'essere, siccome a ragione d'esempio in questa sentenza *Intellectivum principium est forma hominis*, nella quale l'intellettivo principio è l'intelletto stesso, *Intellectus est intellectualis operationis principium* (*S.* I, LXXVI, I). E quest'uso di parlare è in qualche modo giustificato dall'etimologia della voce *intelletto*, che specifica *una cosa intesa*; secondo la quale osservazione anche il senso comune degli uomini, che affige alle cose i loro vocaboli, diede a vedere; chiamando *intelletto* la facoltà d'intendere, di riconoscere il bisogno d'una qualche cosa già intesa per sè stessa, acciocchè la facoltà d'intendere esistesse. Oltracciò la ragione per la quale s. Tommaso col nome d'intelletto chiama talora la stessa forma intellettiva, l'essere, si è perchè dell'essere e dell'intelligente si fa una cosa sola, per la strettissima e perfetta loro unione nella quale veramente si può dir che si toccano; *Intellectus enim in actu*, dic'egli, *est quodammodo intellectum in actu* (*S.* I, LXXXIV, IV). Conosciuto bene adunque

considerarlo come una essenza possibile ad attuarsi rinnovellandosi in infiniti individui.

quest'uso del parlare dell'Aquinate, si pare, che ciò che io dico non è che la dichiarazione delle sue parole: il solo *essere* dunque è ciò che può essere inteso nella sua singolarità. E perchè l'essere, in quanto splende nelle menti nostre ed è in queste ricevuto e percepito, non è l'essere co' suoi termini e finimenti, ma l'*essere iniziale*; perciò quest'essere si può dire, in quanto è percepito da ciascun uomo, il *singolare intelletto* di ciascuno, ma più propriamente *il principio intellettuale*. A maggiore confermazione di ciò, e perchè l'opinione mia si veda fiancheggiata dall'autorità de' sommi uomini che ne' passati tempi fiorirono, io chiedo che il lettore si metta un po' dentro colla sua riflessione in tutto il corpo della filosofia, che derivata da Platone, di cui Aristotele fu un discepolo, fu universale si può dire nel mondo fino a Cartesio. Egli vedrà che tutta intera quella filosofia supponeva quella verità che io qui accenno come suo fondamento. A ragione d'esempio, Aristotele dimanda " come si fa il sapere se non mediante l'*uno* veduto ne' „ *molti* „? (*Metaph.* III); e con questo spiegava la sua sentenza, che il sapere avea in sè essenzialmente qualche cosa di universale. *Omnis scientia*, dice Giovanni Duns spiegando quel passo del filosofo di Stagira, *omnis scientia est de universali, quod est unum in multis, quia de singularibus non est scientia* (Nel commento sul l. c.). Ora se la *scienza universale* degli antichi era questa, una tal scienza supponeva insieme la percezione dell'*uno*, e perciò del *singolare*. Ma che è quest'*uno*, questo *singolare* che si percepisce ne' molti? S'intenderà assai chiaro che sia quest'*uno*, questo *singolare*, quando alle sentenze di che parliamo si avvicinerà la dottrina dell'antichità sull'*uno*? Questa dottrina diceva che per *uno* non s'intendeva che l'*ente indiviso*. L'*essere* era quel-

3.° Quindi le nostre percezioni delle diverse cose si possono ridurre in altrettante formole che n'esprimano la natura.

I. La percezione dell' essere prende questa formola: " l'essere si percepisce in sè, nè si può percepire altramente ,,.

II. La percezione in generale di tutte l'altre cose ammette la formola seguente: " si percepisce un essere determinato dal sentimento ,,. E questa formola rendendosi più particolare per le diverse maniere di cose percepite, si trasforma nelle seguenti:

a) Noi nell'idea dell'anima conosciamo un essere determinato da un sentimento sostanziale (cioè che costituisce la sostanza, il NOI).

b) Nell'idea del corpo conosciamo un essere

lo che costituiva l'unità; e quindi si prendea talora l'*uno* per l'*ente* e viceversa: *Unum nihil aliud significat quam ENS indivisum. Et ex hoc apparet quod unum convertitur cum ente* (S. Tomm. *S.* I, xi, 1). L'ente dunque è quello che si conosce per sua natura singolarmente, perchè è il medesimo che l'uno; e l'ente veduto nelle cose è ciò che fa conoscer le cose *unum in multis:* e questa relazione che ha l'unico ente con molte cose (con molti termini suoi) è ciò che rende universale necessariamente la cognizione delle cose. La cognizione universale adunque suppone prima di sè una cognizione particolare, e in quella si fonda.

determinato da una certa azione sul nostro sentimento sostanziale (sul NOI).

4.° Poichè tutte le *cose* si vedono esser termini, od attuazioni, od *effetti* dell'essere; quindi si può dire altresì in generale, che " l'essenze ,, che noi conosciamo delle cose sono gli effetti ,, dell'essere ,,. Noi stessi siamo un effetto dell'essere, poichè l'essenza nostra non si potea realizzare in una reale sussistenza, se non ricevendo l'atto dell'essere. L'altre cose poi le conosciamo per gli effetti sopra di noi (1).

ARTICOLO VII.

DELL' IMPERFEZIONE DELLA PERCEZIONE OGGETTIVA.

Sebbene la percezione dell'*essere* sia oggettiva, e sia il medesimo che la percezione della *verità*; tuttavia ella può variare ne' gradi di luce colla quale l'essere si manifesta alla mente, e la rende possente a' conoscimenti: i quali gradi di luce maggiore sono perfezione della stessa essenza della creatura, perchè perfezione della sua forma; e non so se fors'anco da questo si possa

(1) Iddio conosce all'opposto i singolari in tutte le cose, perchè la sua cognizione non è prodotta dalle cose diverse dall'essere, dagli effetti, ma dall'essere stesso *causa* delle cose, come dice eccellentemente s. Tommaso, *C. G.* I, LXV.

ripetere una delle cagioni della diversità degl' intendimenti umani.

Non so parimente se i gradi nella chiarezza della luce che mostra l'essere alle menti, sieno altri da' gradi che ci posson essere nella quantità delle cose che l'essere può rivelare in sè di sè medesimo alle intelligenze.

ARTICOLO VIII.

DELLE ESSENZE POSITIVE E NEGATIVE.

Questa distinzione fra le cognizioni (1) positive e la cognizione negativa ha l'origine sua nella distinzione fra la parte oggettiva e la parte soggettiva della percezione.

Veramente al sentir nominare *essenza* o *cognizione negativa* viene tosto voglia di chiedere: e come posso io avere una cognizione negativa? conosco io, o non conosco? se io qualche cosa conosco, questa mia cognizione è positiva di sua natura: non v'ha dunque cognizione che si possa dir *negativa*.

Ma questa apparente difficoltà si dilegua ove s'abbia ben conosciuto la natura della cognizione che noi aver possiamo di una cosa.

(1) Il dire *essenza* è il medesimo che dire *cosa cognita*, e cognizione si prende ancora nello stesso significato.

Conviene adunque osservare che la cognizione che noi aver possiamo di una cosa sussistente è composta, come tante volte abbiamo detto, 1.° da ciò che le discende dall'idea dell'essere, 2.° da ciò che noi sentiamo o sia percepiamo sensibilmente di essa. A ragione di esempio, che un *albero* sussista, è cognizione che discende dall'idea dell'essere; che poi un albero abbia quel tronco, que' rami, quelle foglie verdi, que' frutti rosseggianti con tutte l'altre sue essenziali ed accidentali qualità, questo non lo possiamo sapere se non per aver noi co' nostri sensi percepite tutte queste cose o insieme o a parte a parte; perciocchè se mai non avessimo veduto o sentito cosa simile a queste qualità nominate dell'albero, noi non potremmo in alcun modo immaginarne nè concepirne nulla. Ora questa percezione sensibile rende l'idea dell'*albero* sussistente piena, e viva, e in una parola positiva; perciocchè in essa l'albero ci è presentato in quella forma e stato che egli può avere nella nostra percezione, il principal mezzo che abbiamo di conoscere, e sebbene in tale immagine e rappresentazione dell'albero molto di soggettivo ci abbia (che noi possiamo però cernire e dividere dall' oggettivo), tuttavia noi esperimentiamo in tale percezione tutta quella attività che quell'albero può esercitare sopra di

noi esseri essenzialmente senzienti, e quindi apprendiamo e riceviamo tutto quel reale ed effettivo nesso che la natura dell'albero può aver colla nostra.

Dividasi dunque il giudizio sulla sussistenza dell'albero dalla rappresentazione o idea dell'albero stesso: quello è interamente oggettivo, perchè non s'estende a giudicare che della sussistenza (ad applicare l'idea dell'essere): questa è mista di due elementi, oggettivo e soggettivo.

Ora poniamo che questa cosa che si chiama albero giammai noi non avessimo percepita: potremmo noi tuttavia saper che un albero sussiste? sì certo, se taluno ce lo dicesse. Ma come sapere si chiederà, che ciò che sussiste sia un *albero*? Io nol saprò certo; ma saprò però che una *cosa* che si chiama albero sussiste. Conoscerò io questa cosa? non n'avrò altra cognizione che questa di sapere che sussiste una cosa, cognizione tutta oggettiva, perchè l'idea di cosa è universale e indeterminata, e di sapere che si chiama dagli uomini *albero*; il qual nome mi determina perfettamente quella cosa senza però darmi di essa nessuna reppresentazione; perocchè mi vien segnata con una relazione, la quale nulla ha di reale in lei, ma è creata unicamente dalla mente umana che le impose quel nome.

Potrebbe anco essere la relazione reale, e non darmi ancora nessuna rappresentazione della cosa. Conosca io il frutto, e non sappia se non questo che un essere di questo mondo l'ha generato: quest'essere, questa causa è conosciuta da me per l'effetto, cioè per una relazione reale bensì, e atta a determinarmi la cosa perfettamente, non però a darmene alcuna rappresentazione, la quale rappresentazione consiste solo in quel nesso che ha l'attività inerente alla cosa col mio sentimento, cioè nell'esperimento ch'io fo di quella attività in sentendo l'effetto suo nel cagionarmi una modificazione nel mio sentimento.

In somma non conosco la cosa se non per una *relazione* o arbitraria o naturale, e non per la percezione della medesima. E qui s'avverta che la *relazione* è costituita sempre dall'idea dell'essere, ed è cosa che appartiene alla parte oggettiva della cognizione, non solo la relazione di causa, ma ancora quella di segno, o se v'ha qualsiasi altra relazione atta a determinarmi una cosa a me per sè medesima sconosciuta.

Ora il conoscere che una cosa è, e il conoscere una relazione che la determina, non è punto avere una rappresentazione, come dicea, un'idea positiva di una cosa; perocchè questa è costituita solo, per ripeterlo ancora, "da quell'azione imme-

„ diata della cosa su di noi esseri senzienti, la
„ coscienza della quale azione è la rappresenta-
„ zione stessa „.

Quindi l'idea nel modo predetto riman vota di rappresentazione, e si chiama acconciamente negativa; perciocchè di tutto ciò che si conosce con quell'idea nella cosa nulla v'ha che veramente rappresenti e quasi direi dipinga la cosa stessa; ma tutto appartiene all'idea dell'essere e alle sue applicazioni: che per sè è estranea alla cosa, e la cosa non fa che parteciparne.

ARTICOLO IX.

DELL' IDEA NEGATIVA DI DIO.

Contro l'idea di Dio, che una lunga tradizione ci dice esser negativa, stanno alcune difficoltà, delle quali gioverà qui un cenno.

Prima difficoltà. Noi ci formiamo, dicono gli oppositori, l'idea dello spirito supremo ed infinito partendo dall'idea dell'anima, togliendo da lei tutte le limitazioni, e aggiungendole tutti i pregi. Or se l'idea dell'anima è positiva, molto più dee esser positiva quell'idea che noi ci formiamo per tante aggiunte.

Risposta. Non è punto vero che noi ci for-

miamo l'idea di Dio partendo dall'anima nostra nel modo indicato.

Si distinguano nell'idea le due parti accennate nell'articolo precedente, cioè 1.° la parte che contiene una sussistenza e una determinazione mediante una *relazione*, la quale non somministra che un' idea negativa, e nulla ci rappresenta o ci fa percepir della cosa stessa, 2.° e la parte che rappresenta la cosa, che ci fa sentire la forza ch' ell' ha d'agire in noi e di produrci così una percezione di sè: questa seconda parte è la parte positiva e quasi direi vitale dell' idea: mentre la prima non è più che uno scheletro dell'idea o anzi i lineamenti fondamentali dentro cui ella trovar si dee, ma non ella stessa.

Or nell' idea di Dio la prima parte noi l'abbiamo in questa vita per le relazioni di causa e d'effetto, di limitato e d'illimitato, d'imperfetto e di perfetto ec. Ma per quante sieno tutte queste relazioni, null' altro valgono che a produrci l'idea nella prima delle due parti descritte.

Noi però poco ci appaghiamo per natura di avere in tal modo l'idea di una cosa insensibile, di conoscer così le cose quasi direi verbalmente. Molto più poi un bisogno essenziale, profondo, il primo bisogno della natura umana ci sollecita di continuo col desiderio d'aver pur di Dio

un' idea positiva e piena, d'averne la percezione, d'averne la diretta visione. Ma a tanto aspiro della natura non si può quaggiù interamente soddisfare. Non potendo noi dunque percepire e vedere quaggiù Iddio stesso, noi ricorriamo alle sue similitudini, e meglio che altrove le troviamo negli spiriti intelligenti, siccome è l'anima umana: le raccogliamo, ne componiamo quel concetto che meglio sappiamo. E quindi le religioni ricorrono a' simboli necessarj a supplire in qualche modo a quell'idea positiva e beante di Dio, della quale quaggiù ci troviamo privati, ed alla quale, senza conoscerla, per un istinto eccellentissimo della nostra natura indeclinabilmente aspiriamo (1).

(1) L'idea di Dio dunque si compone 1.° d'una parte *negativa*, 2.° d'una parte *simbolica* o sia in generale composta di similitudini, le quali tengono il luogo della parte positiva, ed alla mancanza di questa in qualche modo suppliscono. E l'una e l'altra di queste due parti entrano nella religione, ma la parte principale e fondamentale è la prima. Se noi togliamo via la parte *simbolica*, ci rimarrà la prima, ma nulla avremo da sostituire alla parte che abbiamo tolta via. Noi potremo bensì meditar sulla prima parte, la quale si compone tutta delle relazioni di Dio colle creature, e queste meditazioni ci daranno una dottrina di Dio sempre più completa ed ammirabile, ma che non sarà mai altro che uno sviluppo ed analisi della parte negativa. Tutto questo sviluppamento entra anch'esso di sua natura nella religione

Le similitudini adunque e i simboli d'Iddio non danno ancora a noi la percezione dell'es-

e nel culto di Dio, aiutando egli l'uomo a prestare questo culto con maggiore intelligenza ed amore. Non furono adunque bene caratterizzate la religione e la filosofia dal signor Prof. Cousin, riducendo la religione a de' *simboli*, e la filosofia a delle *pure concezioni* (Leçon 17 Avrile 1828). Le *pure concezioni* intorno a Dio quante esser possano, ottenute dalla meditazione e dalla riflessione, entrano tutte nella religione e ne giovano il culto, il quale non si restringe a'soli simboli. Al contrario se la filosofia toglie via i *simboli*, essa non ha nulla da sostituire ai medesimi: perocchè tutto ciò che la riflessione può ritrovare intorno a Dio, non consiste già in ridurre i *simboli* a delle pure *concezioni*; ma consiste a sviluppare l'altra parte dell'idea di Dio, lasciati al tutto i simboli, la parte negativa che tutta consta dalle *relazioni* di Dio con noi. Egli è ben vero che questo sviluppo si fa in parte per opera del tempo, e coll'applicazione del pensiero riflesso sui primi concetti del nostro pensiero diretto, e che perciò tutto questo sviluppo si può dire che appartenga alla filosofia in quanto è fatto col semplice lume della ragione naturale; ma egli non appartiene meno per questo alla religione. Qual opposizione v'ha mai fra la ragione e la religione? Qual difficoltà a ciò che la ragione, la filosofia se così si vuol chiamarla, si occupi di un argomento religioso, di Dio oggetto della religione? nessuna. Perchè si dirà che da quel punto che la riflessione si è occupata dell'oggetto della religione, quest'oggetto sia cessato dall'esser religioso, e sia divenuto meramente filosofico? qual divisione è questa? Ha dunque la filosofia il potere di snaturare le cose, sicchè ciò a cui ella s'applica perda incontanente la sua natura, e il Dio de' filosofi non sia più Dio, quest'oggetto del culto dell'anima intelligente non sia più oggetto del culto, quando

senza divina; poichè quelle similitudini e simboli non hanno con Dio che una cotale analogia lontana, e nulla più.

l'anima s'è applicata a lui appunto colla sua parte più nobile, colla sua attività intellettiva? La divisione adunque fra la filosofia e la religione è sistematica e falsa: la religione abbraccia il tutto di Dio, e la filosofia non ne è che una parte: il tutto e la parte non sono in opposizione fra loro, nè s'escludono a vicenda. La religione preesisteva alla filosofia: e quello che la filosofia, o diremo più tosto la ragione naturale ha rinvenuto lavorando sopra di lei, non fu che uno sviluppamento maggiore della religione: nè il sublime trattato di Dio scritto da s. Tommaso, coll'essere ammirabile per la profondità del pensiero e per l'acume della riflessione, ha cessato mai di essere religioso, nè fu mai considerato altro che siccome una *teologia*. In luogo dunque di separare ciò che non è separabile, la religione da ciò che la ragione umana applicata alla religione conosce, sarebbe convenuto distinguere lo stato successivo della religione stessa, la quale venne co'secoli sviluppandosi e perfezionandosi, e in prima fu più simbolica, poi abbondò più di concezioni pure; e sebbene a ciò giovassero i continui incrementi del lume rivelato fino alla venuta dello stesso Gesù Cristo, tuttavia giovò ancora assai l'uso della ragione confortata da quel lume, la qual ragione non fu messa da Dio nell'uomo perchè dovesse stagnarvi oziosa ed inutile, ma sì perchè dovesse occuparsi delle più nobili verità, e di tutte nobilissima è quella verità che riguarda Dio. Per altro la *ragione naturale* semplicemente parlando non esiste, e la riflessione dell'uomo non ebbe mai per sua materia ciò che le somministrava il solo pensiero naturale diretto, ma ciò ancora che Dio in un modo soprannaturale manifestò all'uomo di sè stesso.

Vero è bensì che se consideriamo l'idea che dall'unione di tutte le perfezioni cognite in un essere a noi risulta, ella è in se stessa più grande, più piena, più positiva: ma non è meno mancante, inadeguata, e nulla rispetto alla rappresentazione di Dio. Il che maggiormente s'intenderà ove si consideri che quando noi abbiamo accumulato tutte le perfezioni possibili in un essere, noi non abbiamo trovato però ancora quell'atto unico pel quale tutte sussistono, il quale atto rispetto a Dio dee essere tale nel quale tutte e ciascuna di quelle perfezioni sia contenuta ed immedesimata, della quale perfetta semplicità ed unità nessun esempio rinveniamo nella natura. Or quell'unità appunto, quella semplicità di essere è ciò che forma l'essenza divina. Adunque fino che non veggiamo l'essere così sussistente, noi non abbiamo un'idea positiva di Dio.

Seconda difficoltà. Se la nostra cognizion di Dio è negativa, non è cognizione; e rivolgendo noi la nostra attenzione e il nostro affetto a Dio, questo non si troverà mai, non saprà mai l'uomo a chi si rivolga: in tal caso è per noi come se Dio non fosse.

Risposta. Questa difficoltà non può nascere in chi ha ben inteso l'idea negativa che abbiamo descritta. Spieghiamola con altre parole.

Sia una cosa non conosciuta da noi nè con percezione, nè con similitudine di natura con altra cosa di cui abbiam percezione (1).

Questa cosa a prima giunta ci è del tutto ignota. Poi se ci fu manifestata la sua esistenza, noi cominciamo a saper qualche cosa di lei, senza però conoscerne l'essenza; sappiamo cioè esistere una certa cosa a noi incognita.

Ma quante altre cose non potremmo noi ancor conoscere circa questa cosa incognita, senza conoscere però mai la sua essenza?

Parlando di Dio, egli ha tre maniere di relazioni, colle cose, co' sentimenti, e colle idee, che sono le tre attività che noi abbiamo più sopra distinte.

Colle *cose* egli ha la relazione di cagione: cioè di questa cosa *incognita* a noi, che si chiama Dio, noi conosciamo gli effetti. Vero è che gli effetti non ci svelano la cosa stessa, la quale resta a noi occulta quasi dietro cortina: pur tuttavia vero è ancora che quelli effetti sono proprj di lei per modo, che ad un altro essere qualunque non possono convenire, e che perciò noi per essi quasi per certo segno abbiamo già quella cosa fissata,

(1) Poichè, come abbiamo spiegato, più cose simili, non vuol dir altro se non più cose conosciute con una sola *specie* o idea.

e non possiamo più sbagliarla e confonderla con verun' altra: abbiamo un dato certo che ne racchiude il concetto positivo, sebbene noi non possiamo indi cavarlo per la nostra limitazione. E veramente la nozione di creatore contiene la nozione di Dio, e noi la ci troveremmo, se valessimo ad intendere compiutamente che cosa esprime la parola *creazione*, la quale d'origine divina appunto per questo suo senso recondito si manifesta, conciossiachè noi non possiamo intendere un tal vocabolo compitamente appunto perchè ad intenderlo farebbe bisogno di aver prima l'idea positiva di Dio che in sè chiude.

Co' *sentimenti* ha la relazione di *sommo bene*; poichè aneliamo continuamente alla felicità di cui non abbiam pure che una universale notizia, e quindi altresì all' essere che da noi posseduto la forma.

Colle *idee* ha la relazione di *essere assoluto e intelligibile per se stesso.*

Noi abbiamo l'idea dell' essere; nell' idea dell' essere è compresa un' idea negativa dell' infinito, o come la chiamavano gli antichi, *un' infinito in potenza.* Per questo noi, in qualsiasi serie di cose, non veniamo giammai ad un termine, che non possiamo altresì passar oltre, sebbene non giungiamo mai all' infinito percorrendo una

serie qualunque. Questa potenza che abbiamo di far sempre un passo più in là, quanti sieno quelli che noi abbiamo dati, ci fa accorgere, che tutte le cose di cui queste serie si compongono, sono essenzialmente limitate. Or il concetto di cose limitate è relativo a qualche altra cosa di illimitato e di assoluto. Sebbene dunque l'essere illimitato ed assoluto noi nol conosciamo; ne intendiamo però la possibilità: intendiamo che è il contrario di ciò che conosciamo (il limitato): quindi per esclusione del limitato, il che è quanto dire *negativamente*, pensiamo l'illimitato. Ora così appunto ci avviene nell'accumulare in un essere tutti i gradi e le qualità a noi cognite di perfezioni: perocchè noi veggiamo che, fatto ciò, abbiamo ancor un essere limitato; da questo adunque ci slanciamo colla mente al suo contrario, e diciamo: " un essere contrario a questo limitato in cui sempre la mia immaginazione dimora è possibile ,, (1). Ma se altri dimanda a se stesso qual sia quest' essere? dee rispondersi di non saperlo, e di saper solo che è opposto a tutto ciò che si pensa, cioè al limitato. Per questa opposizione adunque, per questa negazione dell' *essere limitato*, quell' incognito viene contraddistinto e fer-

(1) Qui si parla del *concetto* di Dio, non della *esistenza* di Dio.

mato per modo, che con altro non può essere menomamente confuso: conciossiachè la mente nel suo progresso mette da parte tutti gli esseri limitati: ora tolti questi, non può esistere che l'illimitato: Iddio dunque è formato per l'esclusione di qualunque altro essere possibile distinto da lui. Se non che la mente ha una cognizione di Dio ancora più prossima, sebbene negativa tuttavia. Conciossiachè ella conosce a parte 1.° l'essere possibile, 2.° alcune essenze, 3.° e l'*atto* onde esistono quelle essenze, o sia alcune sostanze limitate. Ora l'essenza in quanto è distinta dall'essere è una limitazione di lui, nè limiti possono essere in Dio. Con questa osservazione si giunge dunque a comporre una formola colla quale si esprime Dio, e la formola è la seguente: " L'essere pensato in atto compiuto è Dio ,,. Questa formola è vera, se non che all'uomo è inintelligibile, in quanto che egli non può pensare l'essere stesso nel suo atto perfetto e compiuto.

E questo è il *nome ineffabile* di Dio; o sia una formola, la quale non può esprimer che Dio: sebbene adunque da noi non possa essere intesa quella formola nella sua unità, è però intesa ne' suoi elementi: e questo basta perchè con essa segniamo e nominiamo Dio fuor di tutte le cose: conciossiachè in nessuna delle cose trovar si pos-

sono quegli elementi così legati insieme come nella formola sono espressi.

La nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale, che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci, senza alcuno errore prendere in ciò, e possiamo senza errore adorare la nostra causa, conoscere praticamente il fonte della bontà, e terminare l'appetito di sapere nella luce delle menti: sicchè al tutto è scemo e vano lo sforzo di que' tristi savj del secolo, che da questa sorgente inesausta di tutti i beni vorrebbero pur rivolgere e arretrare il genere umano, abusando della parola che egli è un *essere incomprensibile.*

ARTICOLO X.

CONCLUSIONE.

Concluderò questo capitolo sulla nostra cognizione delle essenze con tre osservazioni.

1.° A tutte le varie maniere di idee che abbiamo delle cose, parte positive e parte negative, si applicano egualmente de' vocaboli. Quindi rispetto alla lingua quelle idee sono segnate tutte egualmente; e sembra che tutte esprimano essenze uguali, positive e piene, perocchè co' vocaboli si segnano le essenze, il che però non è, e conviene attentamente avvertirlo, acciocchè un

essere mentale o puramente nominale non si scambi per avventura con un essere reale (1).

(1) Distinte le diverse essenze delle cose, si conciliano insieme le sentenze del dottore d'Aquino, che altramente sembrerebbero fra loro contrarie.

Egli dice più volte, che la sostanza e quiddità della cosa è il proprio oggetto dell'intelletto: questo è per la natura dell'intelletto, s'intende però date le condizioni: e che *Intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est ipsis individuis* (De Verit. X, v). Questo si avvera massimamente nella percezione di noi stessi, perciocchè percependo noi, percepiamo il termine dell'atto stesso onde esistiamo, e quindi la nostra essenza a cui quell'atto si estende.

In altro luogo dice che " in una mente (com'è l'uma-,, na) che riceve la cognizione dalle cose, le forme (le idee) ,, esistono per una cotale azione delle cose nell'anima ,, *in mente enim accipiente scientiam a rebus formae existunt per quandam actionem rerum in animam*; e quindi dice che " ciò che ci è cognito per la intellettual visione, sono le *cose* ,, *stesse* e non le immagini delle cose; il che nella vision cor-,, porale e spirituale o immaginativa non accade. Poichè gli ,, oggetti della immaginazione e del senso sono alcuni acci-,, denti, da'quali viene costituita qualche figura o immagine ,, della cosa; ma l'oggetto dell'intelletto è la stessa *essenza* ,, della cosa, sebbene egli conosca l'essenza della cosa per ,, una sua similitudine, come pel mezzo onde conosce, co-,, me foss'ella l'oggetto ove da prima si reca il suo sguar-,, do ,, (*De Verit.* X, art. IV). In questo passo si parla di una certa *similitudine* onde l'intelletto conosce le essenze, e di certe *immagini* delle cose che l'intelletto non percepisce, poichè egli si reca a vedere le cose stesse. Qual è la distinzione fra quella similitudine, e quest'immagini? Ecco quale io penso che debba essere. Il *senso* ha la *sensazione* (pro-

2.° Colla semplice idea della cosa, colla quale è che noi pensiamo l'essenza, noi non affermia-

priamente detta) e la *percezione sensitiva corporea*. La *percezione sensitiva corporea* è il *termine* dell'azione delle cose esterne su noi, ed è ciò che rende la sensazione in qualche modo *oggettiva*. Ora questo *termine* dell'azione (il quale qui non è uopo descrivere) corrisponde all' *immagine* sensibile di s. Tommaso, *oggetto* del senso. L'anima intanto, conscia di soffrire quel *termine* dell'azione degli oggetti esterni, vede in esso, in quanto è intellettiva, un *ente* operante su lei, ente pensato mediante l' *idea* dell' essere in universale applicata ed aggiunta a quel *termine* di azione sofferita nel senso. Quest' idea è la *similitudine* di s. Tommaso onde l'intelletto intende le cose. Ora sono però le cose che vengono intese dall'intelletto, poichè l'essere è il suo oggetto. Ma come viene determinato l'essere in universale? da quel *termine* di azione nel senso: quindi quale è la natura dell'azione che in noi vien fatta, tale è la qualità della nostra cognizione delle cose, tale la *essenza* loro a noi cognita. Ne' corpi l'*azione* loro sopra di noi è sostanziale come abbiam dimostrato, poichè noi non nominiamo l'*essenza corporea*, se non intendendo di nominare quella potenza di modificar noi nel modo che abbiamo esposto, Vol. III, facc. 412 e segg.

Quindi però avviene che anche ne' corpi non sia da noi percepito l'*atto dell' essere*, ma solo l'azione che è l'essenza a noi cognita, la quale viene espressa col vocabolo *corpo*.

Ma perchè i corpi hanno diverse *potenze* sopra di noi che specificano i corpi fra loro, o anzi lo stato de' corpi, quindi la distinzione delle nostre idee che abbiam di questi corpi non è determinata che da azioni *accidentali* sopra di noi, e tali idee nostre non ci fanno conoscere perciò che delle essenze generiche le quali non sono propriamente essenze complete: ma tengono luogo di *essenza*, le *potenze ope-*

mo nulla circa gli esseri sussistenti, siamo ancora nel mondo delle possibilità: Perciò le es-

ranti sopra di noi. Alla cognizione pertanto di queste essenze sono applicabili que' passi di s. Tommaso, ne' quali egli dice che le essenze delle cose ci sono incognite: a cagion d'esempio nell' opera *De Verit.* Q. X, art. I. " Le es-
„ senze delle cose a noi sono ignote, ma le virtù loro a
„ noi si manifestano mediante gli atti, e noi usiam di fre-
„ quente i nomi delle virtù o potenze a significare le es-
„ senze „ *Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur FREQUENTER* (non sempre adunque) *nominibus virtutum et potentiarum ad essentias significandas.* E poco più sotto:
" Poichè le sostanziali differenze delle cose a noi sono igno-
„ te; però in luogo di esse quelli che definiscono usano ta-
„ lora (INTERDUM) delle differenze accidentali, in quanto
„ queste segnano o notificano l'essenza, siccome gli effetti
„ proprii notificano la causa: onde il sensibile preso come
„ differenza costitutiva dell' animale non si toglie dal senso
„ inteso come potenza, ma inteso come significante la stessa
„ essenza dell' anima, dalla quale tal potenza fluisce „.

Di Dio poi non conosciamo se non effetti, e questi, come noi li conosciamo, inadeguati alla causa, quindi la cognizione nostra rispetto a Dio rimane negativa. Onde il santo Dottore " Il nostro intelletto anche nello stato di via può
„ conoscere in qualche modo l'essenza divina, non già ch'
„ egli sappia di essa, che sia, ma solo che non sia „. E scioglie l'obbiezione che nasce circa la direzione del nostro affetto in Dio in questo modo " Noi possiamo amare Dio
„ immediatamente, senza bisogno d'amare altra cosa prima di
„ lui; sebbene talora dall' amore di alcune cose visibili siamo
„ rapiti nelle invisibili: ma tuttavia non possiamo nello stato
„ di via conoscere Dio immediatamente, senza bisogno di co-

senze sono semplici concezioni, che dal momento che da noi sono concepite, sono di natura loro possibili, giacchè l'esser possibili equivale all'esser pensabili. Quindi gli antichi dicevano che nella semplice apprensione delle cose (idea) non si può dare errore; e s. Tommaso approva ciò che dice Aristotele che definisce l'*intelligenza* la facoltà degli indivisibili, nella quale non può trovarsi alcuna falsità (1).

3. Noi abbiamo veduto che i principj particolari delle scienze non sono che le essenze delle cose oggetti alle scienze (2). Hanno adunque le scienze de' principj su' quali non può cadere errore.

,, noscere altra cosa prima di lui. Di che la ragione è questa, che l'affetto seguita all'intelletto, e dove termina l'operazione dell'intelletto, ivi comincia l'operazion dell'affetto. Or l'intelletto procedendo dagli effetti alle cause, perviene in ultimo in una tal quale cognizione di Dio, conoscendo cioè di lui ciò che non è; e così l'affetto si reca a ciò che l'intelletto gli offerisce, senza che a lui bisogni passare per tutti que' mezzi pe' quali passò l'intelletto ,, (*De Verit.* X, XI).

(1) Arist. *De Anima*. L. III.

(2) Vol III, facc. 237 e segg.

CAPITOLO XII.

SI RIASSUMONO TUTTE QUELLE COGNIZIONI NELLE QUALI LA NATURA STESSA DELL' INTELLETTO CI PROTEGGE DA OGNI ERRORE.

Se la custodia della verità e della certezza fosse stata commessa alla libera volontà dell' uomo, assai mal fida guardia sarebbe loro stata assegnata, e si sarebbero vedute l'una e l'altra ben presto dall'umana perversità annichilate.

Per questo i primi veri furono confidati, come vedemmo, dalla creatrice providenza non all' uomo, ma alla natura umana. La natura umana fatta per essenza intelligente, vede per essenza le prime verità; e l'uomo non le può smentire, non che annientare, perchè com' egli non ha il potere di nulla creare, così non ha nè pure il potere di nulla distruggere di quanto ha ricevuto da Dio l'esistenza (1).

(1) S. Agostino nelle sue idee fece quel progresso che io ho osservato dover far necessariamente la filosofia, che comincia dall' esser volgare, e poi si erudisce e si perfeziona (Vol. I, facc. 5 e segg.). La filosofia volgare non vede le difficoltà che si trovano nelle questioni filosofiche, e procede quindi assai confidente e baldanzosa. Quando un arduo passo le si rivela, dà nel vizio opposto; trasecolata di maraviglia, non l'appaga più alcuna soluzione, e sembra che " lo scettici-

Riassumiam dunque qui brevemente tutto ciò che fa la natura per assicurare all'uomo il

„ smo, secondo la frase di uno scrittore moderno, sia la pri-
„ ma forma, la prima apparizione del senso comune in sulla
„ scena della filosofia „. Quindi s. Agostino cominciò dall'essere accademico. Uscito dal dubbio, trovossi quasi direi naturalmente nella filosofia platonica. Io ho osservato che la dottrina platonica intorno le idee appartiene alla filosofia *dotta*, ma in quel suo primo periodo nel quale essa è ancora imperfetta, quando vede bensì le difficoltà, ma non ne ha trovate le soluzioni più semplici, e ricorre in quella vece a delle ipotesi ingegnose, che peccano di *superfluo* anzichè di *difetto*. La mente di s. Agostino non potea fermarsi qui: dovea far necessariamente un progresso: egli s'accorse quindi di ciò che v'avea di troppo nella teoria platonica circa l'origine delle idee, recise quel soperchio, e si trovò nella verità, la quale consistea nell'accorgersi che la natura umana è *e senzialmente ragionevole*, e che è per questo ch'ella riconosce la verità, quando ne va in cerca e la trova, e che il fanciullo risponde acconciamente alle domande che gli vengono fatte ordinatamente anche sopra cose che non gli furono mai prima insegnate. Quindi nelle *Ritrattazioni* (L. I, c. VIII) egli riprova l'aver detto altra volta che l'anima sembrava aver recate tutte le arti seco medesima, " poichè può
„ essere, così egli, — che il giovanetto possa rispondere in-
„ terrogato, perchè è una natura intelligibile „: *Fieri enim potest — ut hoc ideo possit (ea quae interrogata respondere) quia NATURA INTELLIGIBILIS EST.* E quivi medesimo spiega che sia quello che costituisce una natura intelligente, cioè un *lume* innato: " Ho detto che gli eruditi nelle
„ liberali discipline, le discuoprono in sè coperte dalla di-
„ menticanza, e in certa maniera le dissotterrano. Ma que-
„ sto, io lo riprovo. Poichè è più probabile, che per que-

possesso della verità e proteggerlo dall'errore: il che confermerà che il vero scetticismo è impos-

„ sto rispondano anche gl'imperiti intorno a qualsiasi disci-
„ plina, quando bene vengono interrogati, perchè è lor pre-
„ sente, quanto ne posson capire, il lume di una eterna ra-
„ gione, dove veggon que' veri immutabili, non perchè gli
„ abbiano saputi altra volta e poi dimentichi, come n'è pa-
„ ruto a Platone e ad altri tali: *propterea – quia praesens*
„ *est eis, quantum id capere possunt, LUMEN RATIONIS*
„ *AETERNAE, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non*
„ *quia noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni et*
„ *talibus visum est* „. Ora questo è appunto quel miglioramento del quale noi abbiamo osservato abbisognare la dottrina di Platone, pel quale in luogo di porsi le idee innate, tutte si doveano subordinar ad una sola innata, lume della ragione, dalla quale tutte le altre si derivassero, e ingenerassero, cioè ove, all'occasione delle sensazioni, tutte le cose si vedessero e intellettualmente percepissero (Sez IV, c. I). Or questo lume è chiamato da noi, come altresì da s. Tommaso, *principio della cognizione* (*PRINCIPIUM COGNITIONIS*), il qual definisce che tutte cose che conosciamo, le conosciam noi *in rationibus aeternis tanquam IN COGNITIONIS PRINCIPIO* (Summ. LXXXIV, V). E perchè non resti alcun dubbio circa l'intelligenza di *questo principio della cognizione*, si osservi s. Agostino, e s. Tommaso dietro a lui, chiamarlo la verità: *Nec ego utique in te (videmus verum) nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili VERITATE* (Confess. L. XI, c. XXV). Ora la *verità*, ove nella vita presente noi veggiamo le cose vere, osservammo che, secondo la dottrina dell'angelico, è l'*idea dell'essere* in universale (Cap. IV, art. III). Così tutta la dottrina de' due grand' uomini di cui parliamo è consonante seco medesima, e intera, e la nostra ritrae da quella e a quella si continua.

sibile; che non è che una menzogna che dice a se stesso o ad altrui l'uomo immalvagito od alienato; che la verità ha nella natura intelligente un possesso, un dominio che non le può esser tolto nè violato; sebbene quella natura libera possa peccare contro di lei.

I. L'uomo adunque ha in primo luogo per sua natura la vista permanente dell'*essere* in universale. Quest' essere è il lume della ragione, la ragione ultima degli umani ragionamenti, sempre convincente, sempre invitta per sè medesima (1): essa è la *verità*, sicchè tutte le cose sono vere in tanto che di lei partecipano, e quindi l'uomo per natura è possessore della verità.

II. I primi principj della ragione sono l'idea dell'*essere* applicata (2): evidenti come quella, sono pure immuni da errore (3).

(1) È dottrina di s. Tommaso, che non possa l'uomo errare intorno ell'essere per nessun modo. Ecco le parole del santo Dottore: *Proprium obiectum intellectus est quod quid est* (questa maniera vale l'*essere* della cose): *unde CIRCA HOC NON DECIPITUR INTELLECTUS*. Contra G. I, LVIII.

(2) Vol. III, facc. 111, c. IV.

(3) *Intellectus*, dice s. Tommaso, *IN PRIMIS PRINCIPIIS NON ERRAT*, *sed in conclusionibus interdum ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit*. Contra G. I, LVIII.

Queste sono verità ideali, fonti di tutte le umane cognizioni. Vi sono però anche delle verità di fatto intorno alle quali non può cadere errore. E queste sono le seguenti,

III. L'uomo non può ingannarsi intorno alla propria esistenza (1).

IV. Non può cadere errore nella coscienza che ha delle proprie modificazioni (2).

V. I nostri sensi non traggono in errore l'intelletto quando egli riceve da essi ciò che danno e nulla più (3). Questa attestazione de'sensi è una

(1) Così s. Tommaso: NULLUS ERRAVIT UNQUAM IN HOC QUOD NON PERCIPERET SE VIVERE. *De Verit.* X, VIII.

(2) Questo fu il punto onde partì Cartesio, *Io penso*, la coscienza del pensiero: questa *evidenza* è la base di tutto l'edifizio cartesiano. Noi abbiamo osservato che questa base è bensì solida, ma la sua solidità è dovuta a'principj della ragione; non può esser dunque la prima pietra dell' edifizio scientifico. Quindi l'errore cartesiano è tutto in questo, nel volere stabilire le prime pietre sopra una pietra che non è la prima. E fu questo il lato debole, onde agli assalti fece breccia quella scuola di filosofia.

(3) Noi abbiamo trattato a lungo de' criterj circa la veracità de'sensi nella Sez. V f. 493 e segg. Questa dottrina è pure quella dell'Aquinate. Del quale non sarà cosa inutile che qui dichiariamo una sua maniera di esprimersi, procedendo da Aristotele, che potrebbe ingenerare confusione nelle menti di quelli che di certe maniere obliterate a dì nostri non hanno la vera intelligenza. Ecco il passo: " *Proprium obiectum intellectus est*

parte della coscienza, la cui certezza fu indicata al numero IV.

„ *quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus* nisi „ per accidens. *Circa compositionem autem et divisionem de-* „ *cipitur sicut et sensus QUI PROPRIORUM SEMPER* „ *EST VERUS, in aliis autem fallitur* „ (C. G. I, LVIII). Qui s. Tommaso distingue due oggetti sì dell'intelletto che del senso, l'*oggetto proprio*, e intorno a questo non conosce errore, e l'*oggetto per accidente* intorno al quale sì l'intelletto che il senso può indurci in errore. Ora qui vogliamo spiegare che cosa sia quest' oggetto dell'intelletto o del senso solo *per accidente*: il che metterà in chiaro la mente del santo dottore. Cominciamo dal senso. Egli medesimo così spiega la frase *oggetto del senso per accidente* nel suo commentario sopra l'opera di Aristotele (L. III, Lec. VI) intorno all'anima: " Che sia bianco ciò che si vede, qui il senso non „ mente: ma se quel bianco sia questa cosa o quella, poni „ neve o farina od altro tale, qui il senso può mentire, e mas- „ sime da lontano „. Ora si badi: il senso vede il bianco: l'intelletto mio giudica che quel bianco che vede l'occhio è neve. Questo giudizio vien fatto dall' intelletto sopra ciò che il senso gli presenta (la bianchezza); ma poichè tien dietro così rapidamente alla sensazion di bianchezza, sembra che sia con questa congiunto intimamente, e quindi il comune degli uomini, errando, il crede oggetto del senso. Indi se ad un uom si dimandi: chi vi attesta che colà su quel monte ci sta la neve? egli immantinente risponde: l'occhio mio: poichè non si ferma egli a separare quelle due cose così vicine ed unite, sebben diverse, 1.° la sensazione della bianchezza, 2.° il giudizio che dalla bianchezza fa l' intelletto, inducendone l'esistenza della neve in sul monte, come da segno cosa segnata. Ora Aristotele nè pur qui volle allontanarsi dalla comune maniera di parlare sebben falsa, tanto era il suo rispetto al

VI. L'astrazione che trae dalle percezioni le idee, e quindi la cognizione delle *essenze* delle cose, o come dicevano gli antichi, la *semplice apprensione*, è pure immune da errore (1). Or que-

parlar comune fino a parer talora superstizioso; e si contentò di dire, che quel *giudizio* era oggetto del senso per accidente: in quanto che il senso ne porgeva la materia ed alla sensione subitamente conseguitava. Giova però meglio bandire una tal maniera equivoca di parlare, e dire francamente, che quel giudizio non è in alcun modo oggetto del senso; ma che è oggetto solo dell'intelletto. Dopo di ciò s'intenderà che cosa debba essere l'oggetto dell' *intelletto per accidente*. Come l'*oggetto del senso vero* è la materia delle cognizioni, e si disse *oggetto suo per accidente* la forma che pure a lui non appartiene; così *oggetto dell' intelletto vero* è la forma delle cognizioni, ed *oggetto per accidente* la materia delle medesime: cioè ciò che non è pure altramente il suo oggetto. Quindi se l' intelletto vuol giudicare delle cose sensibili, non seguendo l'esperienza sensibile, egli dee cadere in errore. Osserverò finalmente che Aristotele dice del senso ch' egli talora s'inganna sebben di raro anche intorno l' oggetto proprio, cioè quando il senso è difettoso; ma noi riducendo la deposizione del senso alla pura deposizione della coscienza, abbiamo rimossa al tutto questa eccezione.

(1) Anche questo fu insegnato da s. Tommaso (*De Anima* L. III, Lect. XI). " V'ha una operazione dell'intelletto ,, (egli dice) secondo la quale egli percepisce gl' indivisibili ,, (viene a dire le semplici essenze), come quando intende ,, l'uomo, o il bue, o qualche altra cosa simile degl'incomplessi. E tale intelligenza è in cose, nelle quali non si dà falso: ,, sì perchè le cose incomplesse non sono nè vere nè false, ,, e sì perchè nell' essere delle cose l' intelletto non s'ingan-

ste *essenze*, come abbiamo veduto, sono i *principj particolari* delle scienze, e rispondono alle *anticipazioni* o πϱολήψεις di Epicuro.

Tali sono i legami naturali e infrangibili, onde la verità è unita e bene assicurata colla natura umana. Or poi dopo aver noi sino a qui veduto i fini posti alla temerità della mente umana, ne' quali i suoi flutti onde insurge contro alla verità s'affrangono, e danno indietro; conviene che veggiamo altresì qual sia l'ambito dell'errore, entro al quale è stato conceduto all'uomo di poter nuocere a se medesimo.

„ na: ma in quelle cose intelligibili, nelle quali vi ha vero „ e falso, v'è una certa composizione delle cose intese, sic- „ come quando di più cose se ne forma una sola „ (nell'operazione della sintesi si formano le idee complesse). Ora che cosa sono queste cose incomplesse? Sono le pure idee, prive di giudizio sulle cose reali e sussistenti. E come avviene che in esse non si dia nè vero nè falso? Perchè esse sono esemplari delle cose, le *verità* delle cose, il vero poi e il falso è nelle cose secondo che corrispondono, o non corrispondono alle loro idee. Quindi se noi non pensiamo alle cose reali, ma solo alle idee, alle loro possibilità, non abbiamo mai il giudizio sulla corrispondenza delle cose alle idee, nel che sta il vero, ed il falso.

CAPITOLO XIII.

DELLA NATURA DEGLI ERRORI UMANI.

ARTICOLO I.

DISTINZIONE FRA LA RICERCA DELLA *NATURA* DELL' ERRORE E QUELLA DELLA SUA *CAUSA*.

L' argomento della *causa* degli errori si scambia agevolmente con quello della loro *natura*; e dove s'abbia descritto la *natura* dell' errore, in che consista, come s'ingeneri, sembra aversi trovata ancora la causa del medesimo. Conciossiachè a descrivere la natura dell'errore, e il modo ond' avviene, è necessario descrivere quell' atto appunto onde l' intelletto si rovescia all' errore. Ora quest' atto, dicesi, è appunto la *causa* dell' errore.

E veramente è così; ma egli è la causa *prossima*, e non l'*ultima* onde l'intelletto stessò vien mosso a fare quell' atto che produce a sè stesso l'errore.

L'errore consiste in un *atto* sbagliato dell' intelletto: in quest' atto è la sua natura, è il modo ond' avviene, è altresì la sua causa prossima. Ma che cosa muove l'intelletto a un tale atto? Questa è questione diversa dalla prima:

e con essa si vuol cercare quella prima cagione onde l'uomo vien traviato e sospinto all' errore.

E perchè le due cagioni, la prossima e l'ultima, sono legate strettamente insieme, noi diremo una parola della cagion prossima, nella quale consiste la *natura* dell' errore; e poi investigheremo la *cagione* ultima, che è la vera ed efficiente cagione di tutti i nostri errori.

ARTICOLO II.

L'ERRORE NON È CHE DELL' INTELLETTO (1).

Si suol dire che i sensi ingannano, si suol nominare gli errori dell' immaginazione. Tutte

(1) Qui prendo l'intelletto come la facoltà di conoscere intellettualmente. Sarebbe pur bene escludere i varj significati di una parola; ma prima io non so se sia possibile, poi solo il tempo può muovere l'università degli uomini a ciò. Intanto conviene usar le parole siccome corrono. Ora, dice s. Tommaso " l'intelletto può considerarsi in due modi, cioè ,, o in quanto egli è apprensivo dell' ente, e del vero universale (*Secundum quod intellectus est apprehensivus ENTIS et VERI UNIVERSALIS*), o in quanto è una cosa ,, certa, una particolar potenza avente un atto determinato ,, (*S.* I, LXXXII, IV). Io ritengo le due significazioni del vocabolo: e qui lo prendo nella seconda, che colla prima però ha somma affinità.

queste maniere sono inesatte, e inducenti idee false nelle menti degli uomini.

Perchè quelle frasi abbiano un senso vero, conviene intendere per esse, che i sensi e l'immaginazione somministrano la materia e l'occasione dell'errore e nulla più. Una torre quadrata da lontano vi par rotonda: ma non è l'occhio che vi dice la torre rotonda: egli non dice che di soffcrire una sensazione come di oggetto rotondo. L'intelletto è quello che aggiunge il suo giudizio, e conchiude dalla sensazione: dunque la torre è rotonda. È l'intelletto dunque che s'inganna. L'immaginazione presenta al vivo un ricco guadagno: l'intelletto il giudica probabile o certo. Era vera la vivezza dell' immagine; ma l'intelletto errò nel dedur da quella la probabilità o la certezza.

Questa è verità conosciuta: gli scrittori però non si sono mai risoluti di abbandonare quelle espressioni equivoche di errori de' sensi, dell'immaginazione ec., per quel senso vero che contengono dove sieno intese come annunzianti solo che ne' sensi e nell' immaginazione è l'occasione di quegli inganni (1).

(1) " Per la stessa ragione, dice Bossuet, non v'ha che ,, l'intelletto che possa errare. A parlare con proprietà, non ,, v'ha errore nel senso, che fa sempre ciò che dee fare, poi- ,, chè egli è fatto per operare secondo le disposizioni non

ARTICOLO III.

L' ERRORE È NE' GIUDIZJ POSTERIORI ALLE PERCEZIONI.

L'intelletto solo va soggetto all' errore (1).

Volendo poi sapere quale sia propriamente quella operazione dell' intelletto che è soggetta all' errore, facil cosa è vedere che non può essere che il giudizio.

L'errore dunque è mancamento (2) de' giu-

„ pur degli oggetti ma degli organi. Sta poi all' intelletto il „ giudicare degli organi stessi, e dalle sensazioni tirar le „ conseguenze necessarie. E s'egli si lascia sorprendere, que- „ gli che s'inganna è desso medesimo „ (*De la connoissance de Dieu et de soi même*, ch I, VII). S. Tommaso avea prima insegnato che il senso non percepisce nè la *verità* nè la *falsità*, che spettano al solo intelletto; e che perciò quando si nominano gli *errori del senso*, questa frase va intesa in questo significato, che il senso somministra l'occasione all' intelletto d' *ingannarsi*, ovvero in un modo simile a quello onde anche cose insensibili si dicono false o vere in quanto egli *apprende* le cose come stanno: *Falsitas non (est) in sensu sicut in agnoscente verum et falsum -- Falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus.* S. I, XVII, II.

(1) § 1.

(2) L' *errore*, come qualunque altro male, non è cosa *positiva*, ma *negativa*, secondo la celebre osservazione di

dizj dell' intelletto , i quali asseriscono il falso anzichè il vero.

Ma i giudizj primi, cioè le percezioni , come pure le idee che da quelle si traggono e che gli antichi chiamarono *apprensioni semplici*, sono immuni da errori : poichè queste prime operazioni sono fatte dalla natura intelligente , la qual non falla (1).

L'errore adunque ha sua sede ne' *giudizj* che la ragione fa posteriormente alle percezioni delle cose : ne' quali giudizj si uniscono sempre insieme due idee (2).

L'unione di due idee si può chiamare una sintesi ; quindi si potrebbe semplificare la formola generale degli errori riducendola a questa " L'errore consiste sempre in una sintesi mal fatta ,,.

Una delle due idee che si lega insieme è il *soggetto* del giudizio , l'altra è il *predicato.*

Ogni errore dunque consiste nell' unire insieme malamente un *predicato* con un *soggetto.*

santo Agostino. *Si verum est id quod est*, dice questo gran Padre della Chiesa , *falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante.* Solil. II, VIII.

(1) Cap. XI.

(2) Questo caratterizza tal genere di *giudizj*, e li distingue da que' *giudizj* che sono insieme *percezioni* : perocchè questi si compongono non di due idee, ma di una *idea* e di *sensazioni*, come fu dimostrato nel Vol. I, facc. 244 e segg.

Si erra quindi 1.° o dando un predicato ad un soggetto a cui non appartiene, 2.° o negandolo ad un soggetto a cui appartiene. E poichè il dare un predicato è una specie di composizione, e il negarlo è una specie di scomposizione mentale; quindi gli antichi dissero che l'intelletto non è soggetto ad errore fuor solo che in quella operazione nella quale egli compone o divide (1).

(1) Si può dire che l'intelletto va soggetto all' errore tanto nel comporre che nel dividere, per la ragione detta; ma queste due operazioni si possono ridurre ad una, cioè alla *composizione*; perciocchè anche il *dividere* può prendere la forma di composizione, giacchè *unire* un predicato negativo col soggetto è reale divisione sotto la forma di composizione, come avviene nella somma algebrica quando si legano insieme le quantità di segni opposti. Quindi talora s. Tommaso dice semplicemente " la falsità dell' intelletto per ,, sè è solamente circa la composizione ,, senza più (*Summ.* I, XVIII, III); e così pure l'antico maestro delle scuole (Ved. L. III, *de Anim.*, test. 21-22). Talora poi dice che si dà falsità ivi, ove l'intelletto o compone o divide: " Circa l'essen- ,, za delle cose l'intelletto non s'inganna — In componendo ,, poi o dividendo si può ingannare, quando attribuisce al- ,, la cosa, di cui intende l' essenza, alcuna cosa che tien ,, dietro necessariamente a quella essenza o le è contraria ,,: *circa quod quid est intellectus non decipitur* — *In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur vel quod ei opponitur* (Summ. I, XVII, III).

ARTICOLO IV.

SPIEGAZIONE DI QUELLA SPECIE PARTICOLARE D'ERRORI I QUALI NASCONO PER L'ABUSO DEL LINGUAGGIO.

Quando noi ad un vocabolo (1) diamo un significato più o men lato, o diverso da quello che gli è assegnato dall'uso comune, conduciamo

(1) Si crede comunemente che a' vocaboli nell' uso comune non s'aggiunga un senso ben determinato. Questo è falso: se fosse vero, la prima dote dello scrittore, la *proprietà* nell' uso de' vocaboli cesserebbe di esistere. Ciò che induce a credere che il senso comune degli uomini (al quale in gran parte appartiene la fissazione del valore delle parole) non aggiunga un senso determinato, sono queste due apparenti ragioni, 1.° l'aver osservato che gli uomini particolari, volgari, commettono molte *improprietà* ne'loro ragionamenti, 2.° che non sono capaci di darci la definizione di alcun vocabolo se noi loro la dimandiamo. La prima di queste due ragioni prova il contrario di quello che si vuol provar con essa; poichè non si potrebbero conoscere le *improprietà* particolari del parlare, se non si conoscesse il senso *proprio* e determinato della parola. La seconda nulla prova; quando si abbia osservato che v'ha una scienza *volgare* ed una *scientifica*, tutte due vere, e che è solamente la *scientifica*, cui s. Tommaso caratterizza dicendola *quae fit per studiosam inquisitionem* (Sum. I, LXXXVII, II), che dà le *definizioni*, come quelle che a comporsi esigono un' analisi, de' confronti, una separazione di ciò che è comune e della *differenza*. Vedi sopra ciò la nota posta nel Vol. III, alla facc. 170.

noi stessi ed altrui infallibilmente in errore: ove prima nol definiamo, avvertendo di volerlo prendere siccome segno arbitrario di una nostra idea, e non come segno convenuto e corrente: e ci bisogna grande attenzione a mantenere l'assegnata definizione in tutto il corso del nostro ragionamento, e non declinare più mai all'uso consueto di quel vocabolo, a cui pure l'assuefazione e l'esempio degli altri uomini continuamente ci trae

Ma talora noi non mutiamo i vocaboli con avvertenza e in proposito; ma li prendiamo inavvedutamente in un senso più lato, o meno, o altro da quel che si abbiano: ed allora l'errore entra inevitabilmente ne' nostri ragionamenti.

Perciocchè noi non potremo sostenerci a dar sempre al vocabolo quel nuovo valore che impropriamente gli avremo dato a principio, e a quando a quando nel progresso del discorso nostro scaderemo all' uso comune, avvicinandoci alla proprietà del parlare. Che ove ancora avvenisse, il che è al tutto impossibile, che noi a quel vocabolo conservassimo il falso valore, che sopra pensiero, o condotti da qualche pervenzione gli abbiamo talora assegnato, certo gli altri uomini non c'intenderanno; e ciò che noi diremo della cosa che con quel vocabolo segnar crediamo, gli altri tutti l'intenderanno della cosa cui quel

vocabolo segna veramente nell' uso comune: la quale misintelligenza è fonte delle infinite dissensioni fra' letterati.

Ora analizzando l'errore che qui accenniamo, si trova consister egli in questo, che noi di un oggetto solo ne facciam due; perciocchè il vocabolo impropriamente usato segna due cose, cioè 1.° segna ciò a cui segnare l'uso l' ha stabilito, valore che non gli fu tolto per alcuna dichiarazione particolare, nè senza questa gli si può torre, 2.° e segna ciò a cui segnare il parlatore lo assume, rivolgendo a quell' oggetto pensato da lui come espresso nel vocabolo le sue parole.

Ora di qui avviene che si confondano due essenze, due oggetti insieme; e che il parlatore attribuisca ad uno ciò che all' altro appartiene; o certo che così intenda l'uditore.

Nel qual fatto due classi d'errori possono accadere; perciocchè se chi parla intende parlare di un oggetto, e col vocabolo n'esprime un altro, gli avviene l'errore di attribuire la definizione d'una cosa ad un' altra.

Che s'egli per improprietà di parlare ora assume il vocabolo in un significato ed ora in altro, in tal caso di due oggetti nè fa uno, e congiunge insieme mostruosamente le parti dell' uno colle parti dell' altro in un essere solo; e a quel mede-

simo a cui prima avrà dato, in grazia d'esempio, la ragione, in progresso poi darà qualche qualità propria de' soli bruti, come il dover seguire solo l'istinto; siccome accadde a Rousseau, che avendo dato per valore al vocabolo *stato di natura* (trattandosi della natura umana) lo stato natural delle bestie, conchiuse poi (credo io o per satira de' suoi tempi o per espressione di sua profonda tristezza) essere la più accomodata all'umana natura una vita selvaggia e ferina.

Gli errori dunque a cui gli antichi dicevan soggiacer l'intelletto *per accidente*, in quella operazione ond'egli conosce l'essere delle cose, bene analizzati, si veggono provenire unicamente dal mal uso del linguaggio, il quale male adoperato moltiplica gli esseri e li mescola insieme, producendo così una vera sintesi intellettuale (1).

(1) Vedi s. Tommaso nella *Somma* I, XVII, III, là dove comincia così: *Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est*, per accidens *etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, IN QUANTUM IBI COMPOSITIO INTELLECTUS ADMISCETUR.* E qui reca e spiega le due classi d'errori da noi recate e spiegate. Giacchè però anche questi errori rigorosamente parlando non vengono che mediante una *composizione* dell'intelletto, a' cui è occasione il linguaggio; parmi più piano, e meno soggetto ad equivoco il dire che l'intelletto erra anche qui nel comporre, e

ARTICOLO V.

PERCHÈ L'ERRORE SIA SOLO DE' GIUDIZJ POSTERIORI ALLE PERCEZIONI ED ALLE PRIME IDEE.

La ragione di ciò è questa, che le percezioni, siccome pure tutte quelle operazioni nelle quali l'intelletto non erra (1), succedono in noi necessariamente, ed è il fatto della natura intelligente, la quale non erra (2).

Le percezioni adunque o si hanno o non si hanno, ma non si hanno sbagliate giammai. Lo stesso dicasi delle idee delle cose contenute nelle percezioni.

ARTICOLO VI.

CONTINUAZIONE: COGNIZIONE *DIRETTA*, E COGNIZIONE *RIFLESSA*.

E qui si rende necessario che io entri a spiegare maggiormente que' due generi di cognizio-

non nell' apprendere, anzichè il dire che erra nell' apprendere, ma *per accidente*, come altra volta ho osservato.

(1) Furono enumerate facc. 285 e segg.

(2) Questa è pure la ragione che reca di ciò s. Tommaso, perchè, dic'egli *res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam* (Summ. I, XVII, III).

ni, l'una *diretta* e l'altra *riflessa*, che ho tante volte accennato. Poichè il nostro presente scopo è quello di conoscere in che genere di atti intellettuali propriamente consista l'errore.

Noi adunque abbiamo veduto, che quando l'uomo da prima entra in questo mondo spoglio di tutte idee delle cose, egli viene affetto dalle sensazioni, le quali lasciano le immagini di sè nella fantasia: e da quelle l'intelletto ha le percezioni, per mezzo poi di queste le idee nel modo che fu dichiarato (1).

(1) Ho dichiarato il modo onde l'intelletto ha la percezione delle cose sensibili nella Sez. V, c. IV, art. V.; e il modo onde dalla percezione separa le idee, ivi, art. IV, § 6. Non sono però entrato mai nella questione " in che modo ,, l'intelletto si muova alle sue operazioni ,, (di percepire): e ho lasciato in dubbio " s'egli tosto che ha la sensazione ,, percepisca, o trapassi qualche tempo nel primo sviluppamento dell'uomo fra la sensazione e la intellezione ,, (Ved. Sez. V, c. I, art. V, § 3 e 4). Ma qui gioverà ch'io tocchi un poco della prima di queste due questioni molto affini fra loro, e che accenni come io concepisca che l'intelletto si possa muovere a percepire intellettivamente all'occasione delle sensazioni. La difficoltà sta in questo. Che la sensibilità sia tratta e mossa dall'oggetto sensibile, non è difficoltà ad intenderlo: ella è potenza passiva: e l'oggetto sensibile è conveniente alla sua natura. Ma fra il senso e l'intelletto non v'ha similitudine nè comunicazione di natura. Egli è impossibile dunque immaginare, che la sensazione muova l'intelletto con una vera azione come di causa efficiente sopra di lui. Ecco tuttavia co-

L'intelletto si forma queste percezioni ed idee in modo istintivo e naturale, e perciò non

me io penso che la sensazione *occasioni* il movimento dell'intelletto che si leva a percepire, senza attribuire alla sensazione una vera comunicazione coll'intelletto. Questo nasce, dico io, per l'UNITA' della coscienza, cioè per l'unità del soggetto IO. Si consideri bene: quell'IO che è sensitivo, è quell'IO medesimo che è intellettivo. Ora hassi a sapere, che il *senso* produce l'*istinto*; a ragione d'esempio, gli stimoli della fame che si sentono nello stomaco, producono l'*istinto* di cercare il cibo, o buttarvisi sopra se è presente. Fin qui siamo nell'ordine sensitivo. E non mi curo ora di spiegare come avvenga che il *senso* produca l'*istinto*: dico bensì che il fatto è, che avendo l'animale certe sensazioni, egli sente un bisogno, il quale mette in moto le sue forze motrici, e tutta quell'attività che è nell'animale, la qual potenza di cercare la soddisfazion di un bisogno io chiamola *istinto*. Partendo da questo fatto così ragiono. L'IO (senziente-intelligente) prova in sè stesso un *bisogno* proveniente dalla sua sensitiva natura. Ora quest'IO dee in tal caso eccitar sè stesso a mettere in opera tutte le forze ch'egli ha per rimuovere da sè quel bisogno soddisfacendolo. Ma fra le forze che ha quest'IO, sono ancora le forze intellettive; egli dunque rivolge al suo uopo non solo l'attenzione sensitiva, ma anche l'attenzione intellettiva; e così eccita interiormente da sè in sè stesso la sua potenza intellettiva a percepire: poichè l'attività sensitiva nel soggetto forma una sola forza e attività colla intellettiva. In tal modo, senza che il senso operi nell'intelletto, è occasione del primo movimento intellettuale: poichè il senso eccita l'IO, che possiede l'intelletto, a mettere in attività lo stesso intelletto. L'unità dell'IO, ove il senso e l'intelletto convengono, è mediatrice, e via di comunicazione fra queste due per altro al tutto separate potenze.

soggiace ad errore perchè la natura non erra (1).

Ma noi dobbiamo ora distinguere queste *cognizioni prime* dell' uomo e involontarie, da quelle che vengono appresso e volontarie: quelle prime formano la cognizione *diretta*, e queste seconde la *cognizione* riflessa.

Fu conosciuta ed osservata sempre da' più grandi filosofi la distinzione fra questi due generi di cognizioni umane. Solo la filosofia de' sensisti moderni ha quasi del tutto obliterata e perduta una distinzione così rilevante, e che si conteneva nella tradizione costante dell' antichità.

La cognizione diretta che contiene le percezioni intellettive e le idee è una cognizione puramente *sintetica*, mentre la cognizione riflessa è una cognizione anche *analitica*. Perciocchè colla riflessione si torna sopra ciò che prima s'era percepito direttamente, e lo si analizza e scompone, si considera a parte a parte, e dopo scomposto si raggiunge a volontà: là dove nella percezione noi abbracciamo tutta la cosa nel suo intero, con un atto semplice, e come fosse un oggetto semplice. Mediante questa prima apprensione intellettuale noi non distinguiamo nulla in

(1) Art. V.

particolare della cosa; perciocchè la natura della nostra intelligenza è da questa legge sì limitata, ch' ella ha bisogno di più atti per distinguere più cose, nè può distinguere una cosa dall' altra senza una negazione, e la negazione vien dopo l'affermazione. Noi prima adunque percepiamo la cosa intera, e solo mediante la riflessione che succede passiamo poscia ad analizzare quella nostra percezione. E il considerare le cose nelle sue parti ci apporta chiarezza nuova, e viceversa, quella prima e complessiva percezione ci appare confusa ed imperfetta (1). Il perchè succede ch'ella sfugga anche all' osservazione di quelli che non considerano attentamente come succeda il fatto del pensare nella propria coscienza. Il filosofo di Stagira osservò assai bene l'esistenza di quella

(1) Quindi s. Tommaso: *Tanto enim perfectius cognoscimus, quanto differentias eius* (rei cognitae) *ad alia plenius intuemur.* Ed è notabilissima la ragione che di ciò rende: *Habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum.* C. G. I, LXXX. Quindi la prima percezione delle cose è confusa, perchè ne abbraccia molte insieme come una cosa sola. Quando Laromiguiere definiva l'idea " un sentimento distinto e sviluppato da altri senti- „ menti „, egli avea in vista la verità di cui parliamo; ma non avea osservato che l'idea o la percezione esiste anche in uno stato confuso prima che in uno stato distinto, e che anche nel suo primo stato confuso si distingue essenzialmente da' sentimenti. Ved. vol. III, facc. 737.

prima e diretta percezione delle cose, e fece in essa consistere propriamente l'atto essenziale dell'intelletto, il quale atto chiamò *intelligenza*. Oltracciò conobbe che l'oggetto percepito con questo atto ci si presentava tutto, senz' esser divisa in lui una parte dall'altra, sicchè in questa prima apprensione egli era semplice ed indivisibile. Osservò ancora la natura di questa apprensione primitiva com'ella era necessaria, seguiva per uno spontaneo movimento di natura, ed era immune da errore (1).

Su queste traccie cammina s. Tommaso: distingue due scienze, la prima degl' *indivisibili*, ove non v'ha errore, ed è quella cognizione diretta di che noi parliamo; la seconda delle cose divise o composte dall'intelletto, la quale è la scienza *riflessa*, perciocchè l'intelletto riflette sulle prime sue percezioni, e le analizza e compone, e in queste operazioni cade l'errore. La prima cosa che l'intelletto percepisce, secondo questo santo Dottore, sono le *essenze* delle cose (2), le quali ap-

(1) *Intelligentia est indivisibilium, in quibus non est falsum.* Arist. *de An. III.*

(2) *Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem: sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta QUIDDITATEM ipsius rei quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intel-*

punto corrispondono alle *idee* prime delle cose, cioè a quelle idee che nelle percezioni intellettive si contengono Ora la riflessione che sopravviene analizzando le *percezioni* e le idee od essenze delle cose, vi nota e distingue a parte a parte le proprietà delle cose, e in questa operazione non aggiunge nulla alla cognizione prima e *diretta*, salvo un lume maggiore, poichè non fa che avvertire e notare ciò che prima già in quella si conteneva. Quindi con ragione fu detto che l'essenza delle cose (idee) è il proprio oggetto dell'intelletto, perchè la pura riflessione non trova, non produce un oggetto nuovo, ma solo esamina e *riconosce* l'oggetto già percepito.

Quindi la cognizione riflessa si può dire anzi una *ricognizione* che una cognizione, e così eccellentemente chiamolla Tertulliano: " *Nos definimus*, dic' egli, *Deum primum natura COGNOSCENDUM, deinde doctrina RECOGNOSCENDUM* (1). Nel qual passo si vede quanto bene questo antico scrittore della Chiesa si fosse accorto, che dopo avere l'uomo conosciute le cose per una prima intellezione naturale, torna poi sopra se stesso, e colla riflessione riconoscendole e

ligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. S. I, LXXXV, V.

(1) *Contr. Marc.* L. I.

analizzandole, dà loro distinzione e chiarezza, forma di *dottrina* e di scienza. E nel medesimo pensiere veniva il Commentatore di Cordova, quando distingueva due specie di cognizioni, chiamando l'una *secondo la via di formazione*, e l'altra *secondo la via di verificazione.*

Le cognizioni dirette, secondo s. Tommaso, sono le essenze delle cose. Io ho provato che le essenze o idee delle cose sono i *principj* delle scienze che intorno a quelle cose versano. Quindi la *cognizione* diretta è il germe, la regola, il criterio della cognizione riflessa: la riflessione si riferisce alla percezione o apprensione immediata come a sua norma ed esemplare, a cui conviene che si adatti s'ella vuol essere verace. Sotto questo aspetto ebbe già distinta la cognizione diretta, dalla cognizione riflessa Epicuro.

Sono celebri le *anticipazioni* (προλήψεις) di Epicuro: queste *anticipazioni* di Epicuro non sono che gl'*indivisibili* di Aristotele, le essenze di s. Tommaso, la *ricognizione* di Tertulliano, la scienza di *verificazione* di Averroe, la cognizione *diretta* e primitiva in una parola, che ricevette tutte queste appellazioni, secondo i rispetti sotto i quali ella fu da'diversi ingegni, ne'diversi tempi considerata. Epicuro metteva nelle *anticipazioni* i principj di ogni ragionamento: senza quelle non si

potea nè ricercare, nè dubitare, nè opinare, nè nominar cosa alcuna, nè fare atto alcuno di *riflessione*; perciocchè la riflessione si ripiega sempre su di ciò che è già prima nella mente, e non aggiunge propriamente, ma analizza, riconosce, verifica. Sicchè è necessario che noi riceviamo delle percezioni intellettive e delle idee senza nostra saputa nè volontà, ma per una virtù della natura, acciocchè poi noi volontariamente moviamo il nostro intelletto a pensare su di quelle. Questa seconda operazione del nostro intendimento si osserva il più: la prima spontanea sfugge dalla osservazione: quindi anche nel linguaggio comune la parola *riflettere* si adopera ad esprimere qualunque eperazione della mente, riducendosi con ciò alla riflessione ogni uso della nostra facoltà intellettiva.

Ho voluto recare queste autorità, perchè la distinzione fra la cognizione *diretta* e la *riflessa* bene si fermi, e si consideri sotto tutti i diversi suoi aspetti; nè si creda una distinzione vana quella che tanti sommi uomini hanno notata e considerata necessaria a dar fondo alle umane cognizioni. Ed ella è più che mai necessaria a conoscere la natura e la cagione dell' errore. Perciocchè l'errore non potendo trovarsi che nella *cognizione riflessa*, conviene ben conoscer questa, nè con-

fonderla mai colla prima: conciossiachè quando noi sapremo qual sia veramente la sede dell' errore, facilissimo ci sarà il penetrarne la natura e l'origine. E a tal fine si avverta di non confondere la distinzione or ora stabilita fra la cognizione diretta e la riflessa, con un'altra distinzione fra la cognizione *popolare* e *filosofica*, della quale gioverà che diciamo alcune parole.

ARTICOLO VII.

COGNIZIONE POPOLARE E FILOSOFICA.

La *cognizione diretta* consiste nelle percezioni intellettive e nelle idee che dalle percezioni si separano.

La *riflessione* si mette tosto in movimento (1), e i suoi primi passi sono quelli pe' quali ella nota i *rapporti* reali delle cose percepite ed apprese.

Questa prima operazione della *riflessione* non *analizza* ancora le singole percezioni e le idee delle cose (2); le lascia intere siccome stanno nel

(1) Questo movimento della *prima riflessione* non può venire che dal linguaggio, e perciò dalla società con altri esseri, siccome ho dimostrato Vol. III, facc. 145. e segg.

(2) Prima di osservare i rapporti reali delle cose conviene che abbia avuto luogo in qualche parte l'analisi, poi-

primo loro acquisto nella mente: ella non fa che contemplarle insieme: è un' altra operazione sintetica, e questa è ciò che fanno tutti gli uomini, e che costituisce la scienza comune e popolare.

La scienza filosofica all' incontro comincia coll'analisi de' singoli oggetti. Quando le cose percepite si sottomettono all' analisi, allora acquistano una singolar luce, che è ciò che rende così illustre la dottrina de' savj. Quest' analisi è propriamente il punto di partenza della filosofia, e da esso partendo si viene a confermare anche i

chè un rapporto suppone una vista delle cose particolari; quest' *analisi* prima è quella che non si esercita su ciascuna delle cose reali, ma sul tutto delle cose: perocchè le cose reali nella prima percezione sono confuse insieme in un tutto: l'universo è una sola percezione. Viene l'*analisi*, e distingue gli oggetti fra loro. In questo stato entra la *sintesi* di cui parliamo. Così l'*analisi* e la *sintesi* sono due operazioni dello spirito che si avvicendano. La riflessione comincia certo coll' analisi di cui parliamo, ma quest' analisi non produce una cognizione degna d'un nome: sopraggiunge la *sintesi* prima, e completa la scienza popolare. Quindi ciò che dico *prima riflessione*, e che dichiaro *causa* della cognizion popolare, è propriamente composta di due operazioni, cioè 1.° di un' analisi che distingue gli esseri reali fra loro confusi da prima nella percezione, 2.° di una sintesi che ne intende e quasi direi percepisce immediatamente i grandi rapporti. Della cognizione filosofica si può dire altrettanto. Vero è che muove dall'*analisi*, ma non riceve nome di scienza filosofica se la *sintesi* non sopravviene a compirla e darne un distinto ed importante carattere.

grandi rapporti che fra gli esseri avea già osservato e notato quasi direi intuitivamente la gran massa degli uomini.

Quindi la *scienza popolare* è media fra la scienza puramente *diretta* e la scienza *filosofica*: perocchè quella nasce da una prima riflessione, mentre la scienza filosofica non succede che per una riflessione seconda (1). Oltracciò quella *prima riflessione* popolare aggiunge in certo modo alla scienza, se non percezione di esseri nuovi, almeno cognizioni di rapporti reali, e idee negative d'esseri nuovi, e quindi ella è prima nel suo genere producendo delle idee nuove, come le idee delle cause, mentre tutto il principal merito della scienza filosofica è d'aggiungere una certa maggior luce e forza persuasiva alle verità già conosciute nel primo modo, quando pure attinge il suo fine, e per mancanza di vigore non precipita negli errori a cui ella è massimamente soggetta.

La *cognizione diretta* è immune da errore: non al tutto la *popolare*, perciocchè questa è già in parte il frutto della riflessione. La cogni-

(1) Io nomino la *prima* e la *seconda* riflessione non dall'atto numericamente primo e secondo del riflettere, ma dagli oggetti propri della prima e della seconda riflessione, i quali oggetti specificano le due riflessioni di cui parlo.

zione *filosofica* poi è quella che più di tutte l'altre è all' errore soggetta, perchè è tutta figlia della riflessione e d' una riflessione più lontana.

Quelli che hanno confuso la *cognizione diretta* colla *popolare*, diedero al popolo l'infallibilità; attribuendo così alla cognizione popolare quello che non si può dire che della diretta. In fatti i popoli interi, l'intera umanità è pur troppo soggetta all' errore. Sta scritto " Ogni uomo è ,, mendace ,,; e ancora " Tutti decaddero, tutti ,, insieme si sono resi inutili: non è chi faccia ,, il bene, non ve n' è pure un solo ,,. Quindi i filosofi, ai quali soli furono attribuiti tutti gli errori, mentre ne furono assolti i volghi da cui quelli uscirono, si credettero trattati con ciò ingiustamente, e addussero contro i loro avversarj i volgari pregiudizj.

Il passo di Tertulliano, che ho di sopra recato, è atto a far conoscere che la riflessione è una operazione diversa dalla semplice conoscenza, e per questo l'ho addotto; ma esaminando in particolare di quale specie di *riflessione* egli parla in quel passo, vedesi ch'egli parla d'una riflessione filosofica e dottrinale, a cui oppone non una cognizione puramente diretta, ma sì una cognizion popolare. E veramente la cognizione di Dio quaggiù non è *diretta*, poichè non si percepisce im-

mediatamente , ma bensì *riflessa* di quella prima riflessione che ingenera la cognizione popolare, la quale consiste nel rilevare i rapporti delle cose percepite. Ora l'idea di *Dio* non è che quella di un ente principio o causa dell' universo, siccome abbiam detto. E in altri luoghi l'africano Apologista distingue la *cognizione popolare* dalla *filosofica*, e si può dire che a stabilire questa distinzione tutto sia rivolto il libro ch' egli intitolò *Del testimonio dell'anima*. Nel quale imprende a mostrare come pur colle prime sue riflessioni l'anima salga naturalmente alle dottrine sane della cristiana fede. Egli osserva come in sulla bocca di tutti gli uomini suonino sì frequenti quelle invocazioni: " M'aiuti Iddio, Dio immortale ! Dio sa e vede ec. ,, E dopo recate queste comuni maniere di dire così soggiunge : " E chi non riputerà esser cotesti sfoghi dell'anima , dottrina della natura , e un tacito inno della congenita o ingenita nostra coscienza ? certo prima fu l'anima che la letteratura , e prima la favella che il libro , e prima il senso che lo stilo , e prima l'uomo che il filosofo ed il poeta. Crederem noi mai che avanti le lettere ed il loro divulgamento gli uomini si stessero mutoli e senza proferir sillaba ? E onde l'anima apprese ? per fermo non fu dalla filosofia , non dalle lettere o

,, dalle scritture, non dalla disciplina: perciocchè
,, tutte queste cose ella pronuncia non formata
,, punto alle scuole, semplice, rozza, impolita,
,, idiota, del trivio, del telajo ancor tutta. Tali co-
,, se dalla natura maestra, l'anima discepola appre-
,, se,,. E pochi altri passi in tutta l'antichità si
troveranno che faccian sì bene distinguere la *popolare* e comune, dalla *filosofica* cognizione.

Ne' tempi nostri la distinzione antichissima della scienza *diretta* e della *riflessa* fu riprodotta: ma quella prima, com'era ben facile, fu confusa colla *popolare*. Nascendo questa per una prima riflessione sulle cose percepite *direttamente*, la quale le guarda nel loro complesso, e co' loro rapporti avvincolate tutte le abbraccia in una grande unità, era facilissimo che questa prima riflessione si confondesse coll' atto *diretto* della intelligenza, perciocchè l'atto diretto è tacito e inosservato, mentre la prima riflessione è splendida, e come la moltitudine, piena di parole. Recherò prima il passo di un eloquentissimo filosofo, nel quale egli conduce bellamente il pensiero de' suoi uditori ad osservare la cognizione *diretta* tanto sfuggevole per sè, e a segregarla dalla riflessa. Ecco com' egli li muove a far questa osservazione:

" Io voglio pensare, e io penso. Ma non vi
,, accade egli talora di pensare, senza aver volu-

,, to pensare? Trasportatevi d'un tratto al primo
,, fatto dell'intelligenza; poichè l'intelligenza ha
,, dovuto pur avere il suo primo fatto, ella ha
,, dovuto avere un certo fenomeno, nel quale
,, ella s'è manifestata la prima volta. Innanzi a
,, questo primo fatto non esistevate voi per voi
,, stessi, o se esistevate per voi stessi, come
,, l'intelligenza non si era ancora in voi svilup-
,, pata, voi ignoravate che voi foste una esisten-
,, za che può svilupparsi; conciossiachè l'intelli-
,, genza non si manifesta che per gli atti suoi,
,, per un atto almeno, e innanzi a quest'atto non
,, era in vostra facoltà il sospettarlo, e voi l'igno-
,, ravate assolutamente. E bene. Quando l'intelli-
,, genza s'è manifestata la prima volta, chiaro
,, è ch'ella non s'è manifestata volontariamen-
,, te. Ella s'è manifestata tuttavia, e voi n'ave-
,, te avuto la coscienza più o meno viva. Procac-
,, ciate di sorprender voi stessi pensanti senz'aver-
,, lo voluto. Voi vi troverete allora nel punto di
,, partenza della intelligenza: e ivi potrete osser-
,, vare anche oggidì con più o meno di precisio-
,, ne, che avvenne o che dovette avvenire in
,, quel primo fatto della vostra intelligenza, seb-
,, ben egli non sia più, nè possa più ritornare
,, indietro. Pensare è affermare (1). La prima af-

(1) Affermare è giudicare. Quindi pensare è giudicare: il qual vero è base di tutta quest'opera.

,, fermazione, nella quale non è intervenuta la
,, volontà nè per conseguente la riflessione, non
,, può essere una affermazione meschiata di ne-
,, gazione; poichè non si comincia con una ne-
,, gazione. È dunque un' affermazione senza ne-
,, gazione, una percezione istintiva della *veri-*
,, *tà* (1), uno sviluppamento tutto istintivo (2)
,, del pensiero. La virtù propria del pensiero è
,, il pensare; che voi v'interveniate o no, il pen-
,, siero si sviluppa (3): è allora un' affermazione
,, che non è meschiata di negazione, una affer-
,, mazione pura, una appercezion pura. Or che
,, v'ha egli in questa intenzion primitiva? tutto
,, ciò che più tardi, sarà nella riflessione: ma
,, se v'è tutto ciò, v'è però ad altre condizioni.

(1) Abbiamo già detto che le *idee* delle cose, sono la *verità* di queste.

(2) Non è però occulto al tutto questo istinto, cioè non è un fatto al tutto isolato e che non si rappicchi a nessun altro. Vedi la spiegazione da me data nella nota alla facc.304. e segg.

(3) Non però senza il soggetto, poichè è il soggetto che pensa. Il fatto del pensiero non dice ch'egli sia una virtù dal soggetto indipendente. Tuttavia è vero che si sviluppa senza la *volontà deliberata* del soggetto. La particolarità del soggetto è essenziale alla generalità del pensiero. Non bisogna dare indietro a questi fatti; perchè sono fatti. Convien dunque conciliarli colla teoria, il che credo vorrà essere alquanto difficile all' autore citato.

,, Noi non cominciamo dal cercar noi stessi, poi-
,, che ciò supporrebbe che noi sapessimo d'esse-
,, re; ma un giorno, un'ora, un istante, istan-
,, te solenne nell'esistenza, senza esserci cerca-
,, ti, noi ci siamo trovati: il pensiero vi discuo-
,, pre che noi siamo nel suo sviluppamento istin-
,, tivo; noi ci affermiamo con una sicurezza pro-
,, fonda, con una sicurezza che non è meschia-
,, ta di nulla negazione Noi ci appercepiamo,
,, ma noi non discerniamo con tutta la nettez-
,, za della riflessione il nostro carattere proprio,
,, che è d'essere limitati, noi non ci distinguia-
,, mo in un modo al tutto preciso da questo mon-
,, do, e noi non iscorgiamo precisissimamente il
,, carattere di questo mondo; noi ci troviamo, e
,, noi troviamo il mondo, e noi appercepiamo
,, qualch'altra cosa ancora a cui naturalmente,
,, istintivamente rapportiamo noi stessi e il mon-
,, do; noi distinguiamo tutto questo, ma senza
,, una separazione severa. L'intelligenza in isvilup-
,, pandosi appercepisce tutto, ma non l'apperce-
,, pisce da prima in una maniera riflettuta, di-
,, stinta, negativa; e se appercepisce tutto con
,, una perfetta certezza, l'appercepisce però con
,, un poco di confusione,, (1).

(1) Questa *confusione* nasce anche in parte dalla moltitudine delle parti, delle quali gli oggetti sono composti; la

In tutto questo tratto l'autore sembra occupato a far distinguere la *cognizione* prima e *diretta*, dalla *riflessa*, e sono poche le frasi nelle quali si veda la confusione fra la scienza *diretta*, e la *popolare* o sia di prima riflessione (1). Ma in ciò che segue al brano recato, la detta confu-

qual moltitudine vince l'atto primo della nostra forza intellettiva. Che la *moltitudine* apporti confusione nella percezione, l'abbiamo veduto nel Vol. III, facc. 653 e segg.

(1) Questa confusione si vede nel supporre che fa l'autore che noi percepiamo noi stessi, il mondo, e qualche altra cosa (l'infinito) fuori del mondo contemporaneamente. All'incontro noi 1.° percepiamo l'idea dell'essere universale per una prima, necessaria e spontanea intuizione (questo primo atto forma la potenza intellettiva); 2.° percepiamo il mondo esteriore con una sintesi primitiva (percezione intellettuale); 3.° togliamo da questo il giudizio sulla sussistenza delle cose, e ci resta l'apprensione pura (idee). Fin qui va la cognizione diretta. Di noi stessi come esseri intellettivi, abbiamo bensì il sentimento che si esprime col pronome personale IO, ma non abbiamo la percezione intellettiva. Dopo la *cognizione diretta*, viene la prima riflessione su di ciò che è in noi; la qual forma la scienza popolare; e con questa riflessione noi percepiamo 1.° noi stessi, soggetto intelligente, 2.° una causa di tutte le cose (Dio), 3.° altri grandi rapporti delle cose offerte dalla cognizione diretta. L'autore all'incontro che noi citiamo di tutte queste cose fa una cognizione sola che chiama *spontanea*, mettendole di contro la *riflessa*. Ma noi vogliamo far osservare che quella cognizione *spontanea* (si chiami pur ella così) partesi in due, l'una *diretta* e l'altra *popolare*, che non si possono confonder fra loro.

sione è più manifesta. E perchè il ben distinguere e precisare i limiti della cognizione *diretta* e sola immune da errore è di somma importanza, io stimo bene di dar qui il carattere col quale ella si può sicuramente distinguere dalla popolare.

La cognizione *diretta* primieramente ha degli oggetti più particolari che la cognizione popolare. Poichè la cognizion popolare è una prima riflessione su di ciò che abbiamo percepito, e l'atto della riflessione ha di sua natura uno sguardo più generale della percezione. In fatti noi percepiamo le cose una alla volta (1); o se ne percepiamo più insieme, come allora che, essendo educato l'occhio nostro a farci conoscere gli oggetti lontani, noi percepiamo con esso ad un tempo tutta la scena delle cose che ci stanno dinanzi a convenevol distanza; tuttavia ove noi ci moviamo, mutiam scena, o veggiamo e percepiamo sempre cose nuove. Ancora la percezione attuale per quanto possa esser complessa e moltiplice, non può estendersi a percepir quelle cose che attualmente non sono presenti, ma trapassarono

(1) Qui io suppongo che la prima percezione mediante la prima analisi naturale di cui abbiamo altra volta toccato, sia già resa in qualche modo distinta: cioè che gli esseri realmente distinti, sieno stati pure distinti nella nostra percezione.

o hanno a venire: sicchè le percezioni si succedono, e l'una dando luogo all'altra continuamente perisce. Ma se perisce la percezione attuale, resta la ricordanza di lei, e tutte le cose percepite in diversissimi tempi nel deposito della memoria si conservano. Or sopravviene la riflessione. Lo sguardo di questa si ripiega su tutto il tesoro di notizie nella memoria costodito, e sulla stessa coscienza: ella ha schierati quindi dinanzi a sè i tempi passati, siccome i presenti: e tutte le cose abbraccia e comprende. A questo sguardo universale succedono delle altre riflessioni e viste parziali, ed allora comincia propriamente quell'analisi, colla quale la scienza popolare passa insensibilmente a rendersi filosofica.

Da questi caratteri di *particolarità* per la cognizione diretta, e di *universalità* per la cognizione popolare, consegue che questa sia più atta a produrre nell'uomo un sentimento sublime, che la cognizione diretta.

Un *sentimento sublime* è sempre prodotto da una viva rappresentazione di cose che vede l'intelletto, o vaste per la loro moltitudine, o preclare per la loro eccellente natura. E *viva* è tanto più la rappresentazione di solito, quant'ella è più nuova, e quanto l'uomo è più fornito di fantasia potente e vergine ancora: le quali cose tutte si

adunavano nella prima infanzia della umanità. Indi que' dignitosi caratteri de' poeti antichi, quella loro scienza tanto popolare, quel parlare ove diletta l'universalità, la grandezza, la sicurezza, la semplicità, l'entusiasmo (1). Conciossiachè la prima riflessione dell'uomo 1.° è *viva* appunto perchè la fantasia è vivace e non ancora spossata nella gioventù come degli uomini individuali, così delle nazioni e del genere umano; 2.° è *nuova* poichè è la *prima* e scuopre i rapporti delle cose, ed inventa, indi ell'ha quasi il carattere di creatrice; 3.° è *sublime* perchè corre necessariamente ai rapporti delle cose i più grandi e i più necessarj, e divina (2) degli esseri invisibili, una *causa*, un Dio; 4.° è *vasta* perchè non ha imparato ancora a fermarsi alle cose particolari, ed alle lor parti minute, non essendovi nulla che ad esse possa determinare l'attenzione, ma si riversa e si espande avidamente sul tutto, che contemplando ancor trova poco, e vi aggiunge l'infinito.

(1) Vedi le osservazioni sopra lo stato delle prime arti del bello nel *Saggio sull' Idillio e sulla nuova letteratura italiana* (Opusc. fil. Vol. I, facc. 304 e segg.) e nella Prefazione al volume II degli *Opuscoli filosofici.*

(2) La mente non cessa di fare questa operazione anche fornita essendo della rivelazione; solamente che questo slancio naturale della mente conferma, e rende più facile e intima la credenza di ciò che la rivelazione discuopre.

L'autore di che parliamo attribuisce l'entusiasmo non alla cognizione riflessa ma alla spontanea: non avendo egli osservato che l'entusiasmo non può nascere dalla cognizione diretta, ma solo dalla *prima* e dall' *ultima* riflessione. Dalla prima per le ragioni dette; dall' ultima riflessione, cioè dalla scienza filosofica già completa, perchè dopo aver analizzato tutto, spezzato, minuzzato tutto, e l'uomo esser caduto con ciò necessariamente in piccole e fredde considerazioni, egli ricompone tutto a mano a mano, e si trova finalmente sul fine del suo lungo e faticoso cammino colà, dov' egli era partito, nel grande, nel sublime, nel tutto, ma in un tutto accresciuto d'infinita distinzione e luce (1).

(1) La storia degli uomini ispirati ci fa conoscere che di solito l'ispirazione è accompagnata da un sacro entusiasmo. Questo nasce per l'azione straordinaria che Iddio esercita in tali anime comunicando loro i suoi secreti, e per gli grandi misteri che loro discuopre. Per altro questo sacro *entusiasmo* è un effetto che accompagna il più delle volte l'*ispirazione o rivelazione divina*, non è la stessa *ispirazione* o *rivelazione*. In fatti sembra che talora Iddio rivelasse a' santi uomini delle cose senza che eccitasse nelle loro anime quell'agitazione sublime che si chiama entusiasmo, come quando parlò loro in placidi sonni, non rilevando nuovi misteri e principali, ma dando loro de' comandi ordinarj, come la fuga in Egitto. Ma il volgo confuse talora l'effetto dell' ispirazione, colla stessa ispirazione e rivelazione; non avvertendo che una specie d'entusiasmo o di grande e sublime agitazione in-

ARTICOLO VIII.

RIASSUNTO DELLE COSE DETTE SULLA SEDE DELL'ERRORE.

La prima cognizione umana è dunque *diretta*, nè può essere altramente: questa è mossa

telletuale può nascere ancora da cagioni naturali, come dalla *prima riflessione* degli uomini, colle quali discuoprono grandi verità. Rincresce a noi di vedere che il professore di Parigi non abbia evitato questo equivoco volgare; e confondendo le ispirazioni naturali de'poeti, colle ispirazioni divine e veramente soprannaturali, per essere le une e l'altre fornite di una specie d'entusiasmo, abbia confuso insieme ciò che viene dalla natura dell'uomo, con ciò che viene da Dio, le religioni false colle vere, quasi avesser tutte uno stesso fonte, perchè hanno nel loro manifestarsi qualche effetto simigliante. Ma le religioni false sarebber esse finzioni, se non assomigliassero alla verità? o avrebbero mai ingannati gli uomini? E non è dovere della sagacità filosofica distinguere le cose anche simili ma diverse fra loro, e non lasciarsi allucinare come il volgo dalla loro similitudine? Ecco le parole dell'eloquente professore: " Tale è il fatto dell'affermazione primitiva anteriore ad *ogni* riflessione e scevra da ogni negazione: ,, questo è il fatto che il genere umano ha chiamato ispirazione. L'ispirazione in tutte le lingue è distinta dalla riflessione: ella è l'appercezione delle verità, io intendo ,, delle verità essenziali e fondamentali, senza l'intervento della volontà e della personalità. L'ispirazione a noi ,, non appartiene. Noi non siamo in essa che semplici spettatori, noi non siamo attori; o tutta la nostra azione con-

da un istinto di soddisfare a' propri bisogni, ed accasionata dalle sensazioni ed immagini delle cose esteriori.

„ siste nell' avere la coscienza di ciò che avviene: qui v'ha „ certo dell'attività, ma non una attività riflessa, volonta- „ ria e personale. L'ispirazione ha per carattere l'entusia- „ smo; ell' è accompagnata da quella emozione possente „ che strappa l'anima dal suo stato ordinario e subalterno, „ e scioglie in essa la parte sublime e divina di sua na- „ tura: *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.* — „ Ecco perchè nel cominciamento della civilizzazione, chi „ possedeva più degli altri il dono maraviglioso dell'ispira- „ zione, passava a' loro occhi pel confidente e l'interprete di „ Dio. — Quinci l'origine sacra delle profezie, de' pontificati „ e de' culti „. In questo passo sono ravvolti e confusi, per mio avviso, molti elementi in un solo, ed egli sembra che l' immaginazione rammassando frettolosamente molte cose abbia tolto all'intelletto dello scrittore la pacatezza acuta onde ben sovente analizza i più difficili argomenti. Ed ecco ciò che a me sembra che quel passo lasci a desiderare. 1.° Era necessario distinguere una vera ispirazione e rivelazione di Dio, ed una semplice cognizione naturale, sublime se si vuole come quella de' grandi poeti, ma non oltre i termini della natura. Vero è che anche la cognizione naturale può dirsi divina e una partecipazione della ragione eterna ed assoluta: ma non si dee abusare di questo vero a tor via la rivelazione soprannaturale, giacchè la filosofia non può trovar nulla in questa di ripugnante, e d'impossibile. 2.° Dovea distinguersi fra l'ispirazione a cui consegue l'entusiasmo, e l'entusiasmo a cui si dà volgarmente il nome d'ispirazione, perchè l'uomo si sente grandemente in esso passivo, e nobilmente passivo. 3.° Dovea avere sott'occhio l'*impostura*, cagione delle

La seconda cognizione *riflessa* di prima riflessione l'abbiam chiamata *popolare* perchè è comune agli uomini tutti. L'uomo non può trovar la via di far questa prima riflessione se

religioni false e simulatrice della vera; e non riferire ad una sola origine il falso ed il vero, la simulazione e la sincerità, la religione e la superstizione, o per dirlo colle parole dell'autor nostro, in generale le *profezie*, i *pontificati* ed i *culti*. 4.° Non si dovea dire che la cognizione spontanea che facilmente genera l'entusiasmo sia priva di *ogni riflessione*, mentre ella anzi nasce da una riflession primitiva e generale; e quindi si confondono insieme la *cognizione diretta*, e la *cognizione popolare*. 5.° Non si dovea escludere la *personalità* o sia l'attività personale dalla cognizione popolare, e lasciarci solo un'attività simile a quella che esercita uno spettatore presente ad uno spettacolo, o ad avere la coscienza di ciò che avviene. Bisogna osservare che avere la *coscienza* è appunto il fatto di cui si tratta, e chi ha la coscienza di una cosa percepisce la cosa: sarà passivo bensì, ma è però il *soggetto*, la persona che interviene. I pensieri suoi sono lo spettacolo: altro spettacolo non c'è; ed è egli l'attore in questi pensieri, non altrimenti che il recitante è l'attore in sul teatro: non è che un altro pensi, ed egli vegga ciò che l'altro pensi: o che i pensieri si muovano e gestiscano da sè stessi senza il soggetto, il quale non faccia che contemplarli. Non è questo un osservar bene la natura: i pensieri, sieno spontanei sieno riflessi, non si possono dividere dal soggetto, come la scena si divide dallo spettatore: la *persona* sussiste, sia passiva sia attiva: ella è l'identica tanto se soffre come se agisce: se non che ov'ella soffre si suppone che oltre lei v'abbia qualche cos'altro fuori di lei. Finalmente nella *cognizione popolare* interviene la riflessione, la quale ha una attività speciale.

non mediante il linguaggio che riceve dalla società (1).

Fin qui nulla o quasi nulla d'analisi, il sapere è eminentemente sintetico. L'analisi dà principio alla cognizione filosofica con una seconda riflessione. L'uomo dopo d'avere abbracciato il tutto alquanto confusamente, vuole riconoscere e perlustrare ciò che conosce, per averne una più distinta e più lucida cognizione. Allora egli comincia dalle parti, egli analizza, e dà con ciò origine ad una cognizion filosofica.

Il filosofo dunque esce dal volgo, ma ne' primi suoi passi ritiene necessariamente del sintetico e del volgare. L'analisi, onde comincia la filosofia, è un'arte, e come tutte le arti, così ella non si conosce perfettamente nel suo principio: la filosofia dunque comincia con un'analisi imperfetta. L'analisi e la filosofia si scaltrisce e si perfeziona passando per una trafila di errori innumerevoli, che talora umiliano, e talor anco sconfortano interamente ed avviliscono l'uomo.

La filosofia comincia dunque dall'esser *volgare*. Quando comincia a scaltrirsi, e s'avvede che una soverchia confidenza e facilità di rendere spiegazione de' fatti della natura non fa che

(1) Vol. III, facc. 145 e segg.

travolgerla a grossolani errori; ella allora s'assottiglia a formare delle spiegazioni e delle ipotesi ingegnose : allora sdegna il volgo da cui più s'è allontanata , e prende un contegno più grave e più individuale : da volgare ella è divenuta *dotta*. La filosofia *dotta* ha i suoi dotti errori , e non conquista alcuna verità particolare senza aver date prima innumerevoli prove della umana fallacità (1).

Quando la filosofia è ricca di particolari verità riconosciute colla riflessione e coll' analisi illustrate , allora ella comincia a ricomporle in un tutto , allora ritorna , come dicevamo , ad una sintesi che non è se non una conferma, un'aggiunta d'immensa luce, una testimonianza resa alla sintesi prima e volgare.

Ora fra tutte queste cognizioni dove è la sede dell'errore ?

Abbiamo veduto la cognizione diretta immune da errore , perchè opera della natura.

La cognizione popolare comincia ad esser l'opera della volontà , e qui appunto l'errore ha il suo incominciamento.

La cognizione popolare tuttavia è meno soggetta all'errore della filosofica: perciocchè consistendo ella in una prima riflessione colla quale si os-

(1) Ved. Vol. I, facc. 5 e segg.

servano ed apprendono i grandi rapporti delle cose, abbraccia il complesso delle medesime, e non le singole parti. Ora il maggior pericolo d'errore nasce dalla facilità di prendere la parte pel tutto, e a questa semplice formola si riduce quasi ogni specie d'errori. Oltracciò la cognizione filosofica si riflette sulla cognizion popolare, e riceve quindi anche gli errori di questa nel primo suo avviamento.

Ma s'osservi un'altra cosa. La *cognizion popolare* nel suo principio non è volontaria, ma naturale e istintiva: perciocchè, come abbiamo veduto, è solamente mediante il linguaggio che noi acquistiamo la signoria del nostro intelletto. Il linguaggio adunque muove l'intelletto nostro alla prima riflessione in un modo simile a quello onde i sensi il muovono occasionalmente alla percezione intellettiva. È il soggetto (l'IO) che mette in moto l'intelletto ad attendere alle significazioni delle parole, per un istinto di adoperare tutte le sue forze al soddisfacimento de' suoi bisogni. In questa prima operazione l'intelletto apprende i rapporti necessarj, e con essi noi impariamo ad usare poi l'intelletto stesso a nostra volontà. Ora in questa apprensione de' grandi e necessarj rapporti delle cose non può cadere errore, perchè non è ancora entrata in campo la volontà nostra:

l'intelletto ha appreso, ha giudicato, ma necessariamente: questa parte della *cognizion* popolare è dunque anch' essa un' opera della natura, una percezione di cose indivisibili, scevra perciò da ogni errore. Che se questa prima e involontaria apprensione alquanto confusa de' grandi rapporti delle cose noi vogliamo chiamarla *senso comune*, può dirsi in questo senso assai ragionevolmente che al senso comune conviene riscontrarsi ogni speculazione filosofica come a sua norma ed esemplare (1).

(1) Ammettendo io questo vero, osservo però che in tal caso il *senso comune* non si può chiamare *criterio della certezza*, in quel significato nel quale viene presa questa espressione nella questione filosofica " qual sia il criterio della cer„ tezza „. In questa dimanda il criterio della certezza che si cerca è un *principio supremo* ed unico, il quale serva di regola per conoscere se una proposizione qualunque è vera o falsa. Per fare intendere la differenza fra il *criterio di certezza* che cerca il filosofo, e un criterio di certezza quale sarebbe il deposito delle verità conservate nel senso comune, supponiamo che v'avesse un libro ispirato, il quale contenesse in sè registrate le soluzioni di tutte le questioni che far si possono in una data scienza. Questo libro sarebb'egli il *criterio* cercato della scienza? Nò; ma sarebbe la scienza stessa bella e formata. Supponiamo ch'io cerchi una regola per misurare l'altezza di una casa: mi si dà un passetto: questo io posso applicarlo alla casa, e rilevarne l'altezza: egli è dunque la regola colla quale io trovo l'altezza. All'incontro mi si dà un filo alto quanto la casa: questo filo non è

Ma dopo questa prima apprensione de' grandi rapporti delle cose, l'uomo è libero a dar loro l'assenso o a negarlo. Questa operazione non è un acquisto di nuova scienza; non si passa ancora alla cognizion filosofica; sebbene questo giudizio esiga forse qualche nuova riflessione, tuttavia non è riflessione di tal natura che produca nuova scienza o scienza in nuova forma; è una ricognizione di ciò che si è appreso, nella stessa forma lasciandolo in cui si è appreso. Qui comincia il campo dell' errore: questo è quell' adito dal quale entra l'errore nella cognizione popolare: l'errore comincia coll' uso che fa l'uomo della propria volontà.

la regola, è l'altezza stessa già datami della casa. Similmente, le dottrine del senso comune non possono esser mai quella regola o criterio supremo che cercano i metafisici; sebbene possano essere dottrine vere ed anco infallibili; le quali possono perciò servire di ripruova alle nostre opinioni.

CAPITOLO XIV.

CAUSA DEGLI ERRORI UMANI.

ARTICOLO I.

L'ERRORE È VOLONTARIO.

L'errore non può trovarsi che nella *riflessione*, e allora appunto che la riflessione comincia ad essere volontaria (1).

Dunque l'errore è volontario.

ARTICOLO II.

ECCELLENTE DOTTRINA DI MALEBRANCHE SOPRA LA CAUSA DELL' ERRORE.

Il Malebranche vide questo vero, e pose la vera causa dell' errore nella stessa volontà umana; e a tutte l'altre cose che concorrono a inclinare la volontà nell' errore diede la denominazione di occasioni o cause occasionali dell' errore (2).

(1) Cap. XIV, art. VIII.

(2) La moderna filosofia perdette questa eccellente verità, perchè riducendo tutto al senso, ed il senso non percependo che direttamente, non si considerò più nè s'intese la natura della *riflessione*, che è l'operazione più difficile da

Egli oltracciò fece la distinzione fra le prime operazioni dell' intelletto e involontarie, e le seconde e volontarie; in quelle riconobbe che non poteva cadere errore, ed erano la norma, siccome le avea fatte Cartesio (1), a cui convenia riscontrare e verificare queste seconde.

osservarsi dello spirito umano. Ignorando la natura della *riflessione*, non si potè più intendere la differenza che passa fra un *atto* del nostro spirito, e l'avvertenza di quest'atto, la quale avvertenza non è che la riflessione sopra l'atto stesso. Quindi si credette che noi avessimo l'avvertenza di tutto ciò che passava nel nostro spirito, e che ciò di cui noi non avessimo l'avvertenza non esistesse. Ora molte volte avviene che noi cadiamo in errore senza avvertire che fu un atto di nostra volontà quello che vi ci ha tratti. Si fece dunque il solito argomento: " Io non m'accorgo che la mia vo-,, lontà sia stata quella che ha mosso l'intelletto a questo er-,, rore. Dunque la mia volontà non ci ha avuto parte ,,. È il solito sofisma volgare, da noi tante volte confutato nel corso di quest'opera: Le divine scritture all'incontro ci parlano di *atti della volontà* nostra anche colpevoli che restano a noi ignoti, certamente perchè non gli avvertiamo, e ci esorta a pregare Iddio perchè ci mondi da' peccati occulti: *ab occultis meis munda me.*

(1) Conviene considerare attentamente che cosa sia l'*idea chiara* di Cartesio da lui dichiarata il *criterio della certezza*. Ella non è che l'*idea prima* delle cose (l'essenza, come talora egli stesso la chiama): la idea che si contiene nella percezione intellettiva, o parlandosi de' rapporti reali, come di causa, nella prima riflessione: in una parola, l'idea chiara di Cartesio era la *cognizione popolare*. E veramente

Egli osservò, che i *primi giudizj* che fa l'intelletto si possono chiamare mere percezioni: mentre quando l'intelletto riflette volontariamente su que' primi giudizj e vi dà il suo assenso, allora *il giudizio* è una operazione da sè che suppone la percezione già precedente. E in fatti la percezione intellettuale, la quale non si fa se non mediante un giudizio o sintesi primitiva, è invo-

egli mosse tutta la sua filosofia dalla *percezione intellettiva dell'IO*, cognizione diretta. Poi si mise a riflettere sopra quella percezione dell'IO per riconoscerla, e conchiuse ch'egli " non dovea ammettere nell'IO se non quello ch'egli „ trovava in quella prima percezione „. Trovata questa proposizione particolare, la generalizzò facendola servire anche per la cognizione popolare, cioè per la percezione de' grandi rapporti degli esseri, e stabilì questa regola " Non si dee „ ammettere che ciò che si trova contenersi nella percezione „ o idea prima della cosa „. La prima percezione adunque, la scienza diretta e popolare, è il criterio di Cartesio, egualmente che di quelli i quali ammettono per criterio il senso comune in un senso ragionevole. Cartesio aggiunse che di ciò che si trovava nella prima percezione bisognava ben assicurarsi per non cadere in errore, cioè che bisognava vederlo *chiaramente*; della quale regola di prudenza non v'è nulla di più assennato e di più importante per evitare gli errori. Non si conviene adunque prendere un'attitudine ostile contro a quel sommo uomo di Cartesio, ma sì bene giova di perfezionare il suo sistema, dilucidandolo, e correggendo que' mancamenti accessorj de' quali non sono mai povere le opere degli uomini.

lontaria, e l'intelletto, sebbene sia attivo, tuttavia a ciò è mosso naturalmente e istintivamente (1).

Di che anche Malebranche riconobbe 1.° che la sede dell'errore sta unicamente in una operazione dell'intelletto, cioè nel giudizio; 2.° non in tutta la specie de' giudizj, ma ne' giudizj riflessi e volontarj.

E in questi giudizj volontarj l'errore nasce, come eccellentemente osserva quell' autore,

(1) L. I, c. II. Il Malebranche però non vide che ogni operazione intellettuale doveva essere un giudizio, e quindi mise le operazioni dell'intelletto nel solito ordine di 1.° percezioni, 2.° giudizj e 3.° raziocinj. Nella Sezione precedente fu da noi dimostrato che le percezioni intellettuali non sono che de' primi giudizj, dai quali si estraggono poi le idee nel modo indicato. In quanto ai *raziocinj*, questi non si comprendono nella scienza *diretta*; ma cominciano ad apparire nella scienza di prima riflessione, che noi abbiamo chiamata *popolare*. I *giudizj* e i *raziocinj* hanno due stati: i primi che compariscono sono involontarj e istintivi: allora sono nello stato di *percezioni intellettive*, poichè l'intelletto apprende con essi nuove cose e sembra quasi passivo in quanto è portato alla sua azione necessariamente. I *giudizj* poi, e *raziocinj secondi*, o sia di seconda riflessione, hanno un altro stato, cioè non sono percezioni, ma ricognizione, o assenso volontario delle percezioni. In questo acquistano nome proprio ed esclusivo di giudizj e di raziocinj, ed hanno assai maggior luce e chiarezza. Quindi gli uomini assai difficilmente riconoscono di giudicare e di ragionare con que' primi giudizj e raziocinj che fanno.

quando *diamo l'assenso* (nel che consiste il giudizio) a ciò che l'intelletto nelle sue percezioni ed idee punto non ci mostra, e quindi mentiamo a noi stessi dicendo che nell'idee prime o percezioni del nostro intelletto c'è quello che non c'è , o viceversa quello che c'è disconoscendo.

" Conciossiachè tutti convengono che i giu-
,, dizj temerarj sono peccati (1), e che ogni pec-
,, cato è volontario ; forz'è che pure convenga-
,, no in questo, che in tal caso è la volontà che
,, giudica , acquietandosi a delle percezioni del-
,, l'intelletto confuse e complesse ,,. Ed aggiunge questa buona osservazione sull' intima unione della volontà coll'intelletto: " Ma per dire il ve-
,, ro , questa questione, se giudichi e raziocini il
,, solo intelletto, sembrami ben inutile, e più di
,, parole che d'altro. Dico , se il solo intelletto:
,, poichè certo egli ha ne' nostri giudizj quella
,, parte che gli ho assegnata , giacchè conviene
,, conoscer la cosa o sentirla, prima di giudicar-

(1) Giudizj temerarj sono comunemente chiamati quelli che si fanno in danno del prossimo. Ogni giudizio temerario, preso in tutto il valore della parola, è certo una inordinazione: ma talora sono di quelle inordinazioni che provengono dalla corruzione originale quasi direi in noi senza di noi.

,, la o a quella acconsentire. Per altro l'intel-
,, letto e la volontà non è che la mente stessa,
,, e perciò è la mente propriamente parlando
,, quella che percepisce, giudica, ragiona, vuo-
,, le ec. A questa voce poi d'intelletto diedi la
,, nozione d'una facoltà passiva, cioè della po-
,, tenza di ricever le idee ,, (1). Questa passività dell'intelletto non è che quella necessità che ha l'intelletto di percepire quando si tratta della *scienza diretta*, o della prima parte della *scienza popolare*. L'intelletto poi che riflette e riconosce i giudizj fatti, è l'attività volontaria di cui parla Malebranche. Di che si vede che la volontà e l'intelletto formano insieme, si può dire, una sola potenza: l'intelletto è volontà in quanto si considera nella sua forza attiva quando si muove ad un fine conosciuto, od elegge fra più fini.

Malebranche osserva che se fosse la stessa natura del nostro intelletto quella che ci trae all'errore, e non la volontà che dà il consenso a ciò che l'intelletto non porge, sarebbe Iddio stesso quegli che ci ingannerebbe, avendoci dato una natura ingannatrice (2). Perciò acconciamen-

(1) L. I, c. II.

(2) L. I, c. II. Poichè la volontà non si reca che solo in cose " cognite all'intelletto, ella necessariamente recasi ,, in ciò che è per lo meno simile al vero ed al buono. Ora

te dice s. Tommaso, che " secondo la virtù intel-
,, lettuale non può dirsi mai che l'intelletto sia
,, falso, ma sempre vero ,, (1).

Nasce tuttavia una obbiezione, che si dee risolvere, contro la esposta dottrina sulla causa dell'errore. Vi sono de' veri sommamente evidenti, come molti teoremi di geometria. Ora a questi l'assenso dell'intelletto può egli esser volontario? Sembra al tutto di no. L'assenso dunque dell'intelletto, o sia il giudizio, non dipende dalla volontà, ma è determinato dalla stessa verità.

A questo si risponde che la *volontà* non è mica una potenza che sia di sua natura determinata, ma che può benissimo nu suo atto essere o

,, s'ella non fosse libera in questo, e se fosse necessitata di
,, recarsi in ogni cosa simile al vero ed al buono, ella s'av-
,, volgerebbe necessariamente in perpetui errori, e con un
,, incredibile impeto in essi precipiterebbe: poichè ciò che è
,, simile al vero ed al buono, non è però il vero ed il buo-
,, no. Laonde non immeritamente, se ciò fosse, i suoi er-
,, rori verrebbero attribuiti al sommo fattore, ond' ella tras-
,, se la sua esistenza ,,.

(1) *Virtus intellectualis est quædam perfectio intellectus. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum esse falsum dicere, sed verum.* C. G. I, LXI. Lo stesso viene a dire Aristotele, il quale chiamando *intelligenza* il proprio atto dell'intelletto, cioè quell'atto primo che fa l'intelletto per sè, indipendentemente dalla volontà, aggiunge che l'*intelligenza* non può fallire.

determinato e necessario, ovvero indeterminato, nel qual caso si dice che la volontà è *libera* (1). La volontà non è che la potenza di operare per un fine. Dato che non fosse presente all' intelletto che un fine solo possibile (cioè buono, un bene solo), la volontà sa-

(1) Nel parlar comune sono sinonimi queste due maniere, libera volontà, e libero arbitrio. Ora quale è la forza propria della parola arbitrio? Arbitrio (*arbitrium* in latino, da cui il libero arbitrio italiano) vuol dire *giudizio*. È dunque il medesimo, secondo il comune sentimento degli uomini, una *volontà libera*, e *un giudizio libero*. Questo dimostra che secondo la scienza popolare il giudizio dell' intelletto è libero talora, e che la natura della volontà è questa e non altra, di essere un giudizio libero, cioè " la volontà è una ,, potenza di dare o di sostenere l'assenso ad una percezio- ,, ne ,,. Nell'uso stesso adunque del linguaggio viene ottimamente espresso quell'intimo nesso che passa fra l'intelletto e la volontà. L'intelletto è mosso in tre modi, 1.° dall' istinto dell'IO, e in questo modo è mosso alle percezioni, ed idee prime; 2.° dalla volontà non libera, cioè da un fine a lui cognito ed esperimentato, che determina la sua azione, e in questo modo è mosso in cielo per la cognizione ed esperienza del sommo bene; 3.° o dalla volontà libera, quando il bene conosciuto ed esperimentato non essendo pieno, gli rimane la facoltà di proporne a se stesso uno maggiore, e quindi impedire di essere da quel primo determinato. L'intelletto che si muove per un fine si dice *volontà*, considerato nella sua forza movente; l'intelletto libero (arbitrio) si dice *libertà* considerato pure in quella forza per la quale da sè stesso si determina.

rebbe determinata da questo fine: che se più fini avesse presenti, allora ella potrebbe *eleggere* fra i medesimi. È adunque vero che nel pronunciare l'assenso, nel formare espressamente il giudizio, talora la volontà è determinata dalla evidenza della verità, come nelle proposizioni geometriche; ma ciò non distrugge la volontà, ma solo fa sì che in tali casi la volontà non sia libera (1): sebbene, a dir vero, la volontà che ne'

(1) Per altro la volontà è più libera che non si crede anche nel dare un pieno assenso alle proposizioni geometriche le più evidenti. Certo l'intelletto colla prima riflessione le percepisce costretto; ma resta l'energia di un assenso speciale che può disconoscere quelle percezioni, negarle, farle argomento di disputa e di contesa. Leibnizio diceva che " se ,, le verità geometriche interessar potessero le passioni degli ,, uomini come le verità morali, egli credeva che sarebbe- ,, ro rivocate in dubbio, e fatte soggetto di contesa al- ,, trettanto quanto queste ,,. Ne' tempi moderni, il genio del male si accôrse, che tutta la verità era legata insieme, e che concedendone una sola parte, questa avrebbe tirate dietro a sè irrepugnabilmente tutte le altre parti. Non si negò adunque la verità tutta? non si videro de' sofisti impugnare con de' libri le geometriche verità? non si attaccarono queste ne'loro fondamenti togliendo a provare che tutte s'appoggiavano sopra de'principj gratuiti e tutt'altro che provati? e quando non si seppe più come spiegare la forza dell'evidenza che que' principj in noi esercitavano, non si cor e a dire che v'avevano due evidenze, l'una vera e l'altra illusoria? ! Non si tentò fare che questa illusione assorbisse ogni vera evi-

detti casi sembra non esser libera a giudicare in un modo o nell'altro, tuttavia riman libera a dare o a non dare il giudizio, rivolgendo altrove l'attenzion della mente. Ma perchè questo argomento è assai rilevante, veggiamo onde succeda che alcune proposizioni si presentino con tale evidenza alla mente nostra, che non la lascino libera da giudicare in un modo o nell' altro, ma la determinino ad un modo solo di giudizio.

Il Malebranche dà di ciò questa ragione:

" Si osservi che all'intelletto nostro non rie-
,, scono evidentissime le cose, se non allora che
,, egli le ha esaminate da tutte parti, e secon-
,, do tutte le singole loro relazioni dalle quali
,, può indurne il giudizio. Ora qui avviene che
,, essendo questa ferma legge della volontà, che
,, ella non appetisca cosa alcuna senz'aver di lei

denza, e non si dichiarò l'uomo una illusione a se stesso? E il criticismo non conchiuse, che anzi tale illusione universale era necessaria, costitutiva della natura delle cose, a cui il credere di rifuggire era una parte della stessa illusione? Ma finalmente qual fu il vanto degli scettici di tutti i tempi, da quelli che sono descritti nelle scritture, fino a quelli de' giorni nostri che rimutano il nome di scettici in quello d'indifferenti, se non quello di ritenere o negar l'assenso ad ogni vero anche evidente, e di non voler acquetarsi a ragione di sorte, disprezzare, godere! *et deprehendi nihil esse melius, quam laetari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius.*

,, cognizione; essa non possa, venuta a questo
,, punto, spingere l'intelletto più innanzi, cioè
,, esiger da lui circa la cosa proposta nulla di
,, nuovo, poichè perlustrate già tutte le singole
,, parti della cosa, non riman più nulla in essa
,, a conoscere: sicchè la volontà non può oggimai
,, impellere e sollecitare più oltre l'intelletto, ma
,, dee finalmente in quelle cose che dall' intelletto
,, le furon proposte riposarsi. E questo pieno assenso
,, è quello che con proprietà si dice giudizio, e
,, raziocinio. Laonde non essendo il giudizio circa
,, le cose evidentissime libero in noi della libertà
,, d' indifferenza, egli ci pare essere altresì invo-
,, lontario ,,, sebbene pure sia anch'egli un atto
della volontà.

" Ma fino a tanto che nelle cose, le quali
,, si sottomettono da noi ad esame, ritrovasi qual-
,, che poco d'oscurità, o fino a tanto che rimane
,, qualche cosa a desiderare circa l'agitata que-
,, stione, siccome avviene bene spesso nelle cose
,, difficili e quasi direbbesi moltiformi; si può sem-
,, pre tenere indietro l'assenso, e la volontà può
,, comandare all'intelletto di rimettere sotto esa-
,, me la cosa, di che avviene che noi credia-
,, mo più facilmente volontarj i giudizj che su
,, tali cose noi portiamo ,, (1).

(1) L. I, c. II.

Ma questo è altresì da riflettersi, che dalla volontà dipende pur l'applicazione dell' intelletto ad esaminare diligentemente le cose: e che ove alla volontà non piaccia di acconsentire alle cose evidenti, ella rimuove l'intelletto dal considerarle. E sebbene l'intelletto già fino dalla prima vista le abbia quasi direi intuitivamente percepite; tuttavia riman sempre alla volontà l'effugio di considerarle siccome vere apparentemente: chè è della sua efficacia il supporre e credere in universale che qualche ragione occulta possa rinvenirsi, la quale discuopra l'inganno di quella evidenza. Perciocchè in questi casi la volontà a cui il vero non garba, sa essere umile, e colla professione della impotenza e fallacità dell'uomo sottrarsi alla efficacia di qualunque evidenza. Finalmente supponendo che la volontà avesse comandato l'esame all' intelletto, e questo l'avesse eseguito pienamente; ancora io mi credo che l'ostinazione della volontà possa essere così efficace da volerlo pure disconoscere, e negare continuamente a sè stessa.

ARTICOLO III.

CAUSE OCCASIONALI DEGLI ERRORI.

Ma perchè veggiamo meglio onde avvenga che più difficilmente noi neghiamo l'assenso alle verità geometriche, che alle verità morali, facciamoci a ricercare le cause occasionali dell' errore.

" L'errore è una riflessione colla quale l' in-
,, telletto ripiegandosi sopra ciò che ha perce-
,, pito, nega volontariamente al medesimo l'assen-
,, so o sia il riconoscimento, ed afferma interior-
,, mente di aver percepito altro da quello che
,, ha realmente percepito ,,.

Essendo dunque l'errore un atto dell' intelletto volontario, le cause occasionali di lui riguardar debbono parte l' intelletto, parte la volontà.

La parte che ha l' intelletto nell'errore sta nell' *infingere* una cosa non percepita, e giudicarla quella che è percepita Quindi in ogni errore vi ha sempre una finzione.

La parte che vi ha la volontà è nel muovere l' intelletto a far quella finzione e a pronunziare quel giudizio falso.

L'intelletto e la volontà sebbene dipendano in parte da noi, ed è in questa parte che formano il *libero arbitrio*, o la *libera volontà*; tuttavia dipen-

dono in parte ancora da leggi loro proprie, alle quali debbono accomodarsi, e in questa parte quelle potenze non sono libere. Le leggi alle quali sono sottomesse per loro natura danno origine alle cause occasionali dell'errore, ed ecco in che modo.

L'intelletto è soggetto alla legge seguente, " che riflettendo sulle proprie percezioni sia a lui ,, tanto più facile il distinguerle (e cio che si ,, dice di esse tutte intere, si intenda sempre detto ,, delle loro parti) e più difficile il confonderle ,, insieme, quanto più sono dissimili fra loro, ,, e da altre percezioni immaginabili: e che al- ,, l'opposto sia più facile all'intelletto il prendere ,, una di esse per un' altra vera o immaginaria, ,, quanto questa è più simile a quella ,,.

Da questa legge a cui è soggetto l'intelletto si trae che la causa occasionale dell' errore da parte dell'intelletto è la *similitudine* che hanno le percezioni (vere o immaginate) con altre percezioni.

Noi abbiamo mostrato che la percezione o idea prima è ciò che si chiama la *verità* della cosa percepita. Quindi s'intende perchè s. Agostino ed altri Padri dicano che l'intelletto cade in errore perchè prende ciò che è simile al vero, pel vero stesso.

La legge a cui è soggetta la volontà è questa:

" la volontà riceve un'inclinazione verso una co-
,, sa anzichè verso un'altra da più cause le quali
,, fanno sì che una cosa le si presenti come bene
,, maggiore e più vivamente d'un'altra ; e queste
,, cause sono, a ragion d'esempio, 1.° il bene cono-
,, sciuto nell'oggetto, 2.° la vivezza e perfezione
,, della cognizione intellettiva, 3.° la sperienza
,, sensibile di esso oggetto, 4.° l'istinto, 5.° l'immagi-
,, nazione, 6.° le passioni, 7.° e le abitudini ,,.

Ora sebbene questa inclinazione della volontà non valga a produrre in essa una vera deliberazione, perch' ella è libera (ove un bene infinito operando in lei non la determini); tuttavia da quella inclinazione nasce che " sia tanto più dif-
,, ficile alla volontà muovere l'intelletto a ricono-
,, scere e dare il pieno assenso ad un vero, quan-
,, to questo vero è più contrario all'inclinazione
,, già ricevuta in sè per l'azione delle cause enu-
,, merate, e quanto questa inclinazione contratta
,, è più forte ,, ; e per lo contrario che sia più facile il dare prontamente un pieno assenso a ciò che è simile al vero scambiandolo col vero stesso, quanto è più forte l'inclinazione della volontà e quell'assenso più conforme alla medesima.

La causa occasionale adunque dalla parte della volontà è l'*inclinazione* della volontà già contratta a dare prontamente l'assenso al falso

trovando questo falso alla sua inclinazione favorevole.

Due adunque sono le principali cause occasionali dell'errore, 1.° la *similitudine* che ha il falso col vero, 2.° l'*inclinazione* della volontà a dare l'assenso a ciò che è simile al vero come conforme all'inclinazione medesima. Illustriamo con qualche esempio l'una e l'altra cagione.

Dicemmo che due percezioni l'una simile all'altra rendono facile l'errore dalla parte dell'intelletto: queste percezioni possono appartenere ad una facoltà qualunque, al senso, all'immaginazione, all'intelletto. In questo senso acconciamente si dice che quante sono le facoltà, altrettanti sono i fonti degli errori.

Veggiamo la similitudine ingannatrice del vero nelle percezioni sensibili: due colori, due sapori, due odori, due suoni, delle fine stoffe che sono bensì diverse, ma hanno una grandissima similitudine fra loro, io facilmente le confondo insieme o le scambio. E ciò non già perchè nel mio senso io non riceva quella differenza (1), conciossiachè il senso è finissimo e per-

(1) Supponendo che il senso non potesse al tutto percepir differenza fra due oggetti; in questo caso l'errore consisterebbe nell'atto dell'intelletto, che in vece di fermarsi a giudicare delle defezioni del senso, nega ogni differenza ne-

cepisce passivamente anche le piccolissime differenze delle cose; ma bensì nasce l'errore perchè io non ne *avverto* colla riflessione mia la differenza, e non sospendo il giudizio, ma quando *mi pare* d'avere osservato abbastanza, conchiudo confondendo una percezione coll'altra, e anzi a tutte e due sostituendone una immaginaria alquanto confusa, cioè non abbastanza distinta perchè in essa si discenda a quelle leggiere e sfuggevoli differenze (1).

La *similitudine* che trae facilmente all'errore la mente quand' è somministrata dal senso interno ed esterno, giace nella stessa materia delle nostre cognizioni: conciossiachè il senso somministra la materia, e l'intelletto mette la forma. Talora all' incontro quella *simiglianza* o finzione del vero, non è data dal senso, ma aggiunta dall' intelletto. Questo nasce massimamente nelle

gli oggetti esterni, il che egli non ha diritto di fare, e facendo ciò opera temerariamente.

(1) La *similitudine* offerta dall' immaginazione corporea è simile a quella de' sensi: conciossiachè non sia l'immaginazione che un senso corporeo interiore. Quindi ove alcuno facendo un' imitazione di qualche pezzo di Virgilio o di altro eccellente autore, giudica di averlo imitato perfettamente, egli prenderà errore, ingannandolo l'amor proprio per alcune simiglianze del suo lavoro con quello dell' insigne poeta preso a modello.

associazioni delle idee o percezioni complesse, mediante le quali si aggiunge a torto un giudizio nella percezione sensitiva.

Prendiamo in esempio il giudizio col quale gli uomini giudicano del corso del sole. La percezione sensibile non accusa necessariamente un moto reale nel sole, ma apparente soltanto. Ma la percezione del moto apparente del sole, somiglia ad altre percezioni di moti apparenti dove è anche il moto reale. Quindi del moto reale e del moto apparente si fa una percezione complessa e una associazione d'idee. E questa percezione complessa si prende ed iscambia colla percezione del moto solamente apparente e non reale. E quale è la similitudine in queste due percezioni!

La similitudine sta in questo, che il moto apparente è nell' una e nell' altra. La differenza loro sta in questo, che nelle prime percezioni intellettive il moto apparente è anche reale. L'errore perciò consiste nel giudicare che la percezione del moto del sole sia di quelle percezioni a cui si dee aggiungere il moto reale: questa confusione di due percezioni simili forma l'errore.

Questa *similitudine* ingannatrice del vero è prodotta dall'intelletto, come quello che associa il moto reale col moto apparente, e fa di queste

due cose una percezione sola complessa, e prende la percezione del moto del sole apparente che è semplice, per quella percezione complessa, cioè per tal percezione alla quale oltre l'apparenza del moto sta aggiunto il moto reale altresì pensato dall' intelletto.

Ogni qual volta l'intelletto segue il principio di analogia, e sbaglia per una eccezione accidentale di questo principio, l'errore proviene nella medesima guisa.

In generale l'errore si può ridurre a questa formola: " una conseguenza che non viene dalle ,, premesse ,,. Questa conseguenza è finta dall' intelletto e per una similitudine o relazione che ha colle premesse è dichiarata in quelle contenuta.

Venendo alla cagione occasionale dell' errore da parte della volontà, s'abbia in prima ben chiara la nozione della volontà. Talora per volontà s'intende " quella forza interna che determina ,, l'uomo all' operazione ,,. Ma questa definizione è troppo generale, e comprende anche l'istinto. Io sostengo che l'uomo ha due forze interiori che lo determinano alle sue operazioni; 1.° l'istinto, e questo gli è comune cogli esseri puramente sensibili, 2.° la volontà, e questa è propria degli esseri intelligenti. Dell' istinto non trovo definizione migliore di quella che diede già l'Araldi che così

scrisse: " figlie dell'istinto sono quelle azioni, a
,, cui l'animo concorre senza l'intervento della
,, cognizione di niun vero motivo, ma cedendo
,, soltanto all'impulso e all'invito di qualche sen-
,, sazione ,, (1). Della volontà all'opposto la defi-

(1) L'Araldi usò il vocabolo di *volontà* per significare in generale una forza interna che determina l'uomo all'operazione, ed in quest'uso della parola seguì il costume de' moderni fisiologisti, ed errò. Ma se errò nell'uso della parola, non errò con essi nelle cose; e negli scritti suoi evidenti per una logica severa mostrasi uomo di mente contro cui non possono i pregiudizj del suo tempo. Egli difese l'esistenza dell'*istinto* anche rispetto all'uomo nella Memoria intitolata *Del sonno e della sua ordinaria immediata cagione*, inserita nel 1807 nel primo tomo delle *Memorie della società medica di Bologna;* e la sua difesa consiste in una eccellente definizione dell'istinto, e in alcuni fatti. E perchè i pregiudizj contro l'esistenza dell'istinto, e in alcuni fatti. E perchè i pregiudizj contro l'esistenza dell'istinto si continuano ancora presso di alcuni, stimo bene di recare alcuni esempi, ne'quali apparisce l'operazione dell'*istinto* anche nell'uomo, togliendoli dal citato medico e filosofo modenese. E prima si osservi che, tenendo la definizione data dell'istinto, egli è evidente che di tutte quelle prime operazioni che fa l'uomo prima dello sviluppo della sua ragione, prima d'avere ricevuto la cognizione de'beni che quelle azioni gli apportano, non si può assegnare altra cagione se non tale che non operi dietro una cognizione del fine, ma anzi senza cognizione del medesimo, e questa è appunto l'istinto. Ora dopo ciò ecco esempi di operazioni istintive: " Tali sono ,, i movimenti pe' quali il feto trovandosi per avventura ,, nell'utero in una posizion disagiata, si contorce, e cerca

nizione è la seguente: "una interiore attività per
,, la quale l'uomo si determina alle sue operazio-

,, cangiandola di cessarne l'incomodo. All' istinto pure è
,, visibilmente dovuta l'azione assai complicata per cui il bam-
,, bino, poco dopo la nascita, applicato al seno materno ne
,, sugge il suo primo alimento. Nè serve il dire con Darwin,
,, preceduto in ciò dall' Hallero, che il bambino esercita in
,, quell' incontro una funzione appresa da lui quando nel-
,, l'utero succhiava e inghiottiva il liquore dell' amnios. Poi-
,, chè mettendo anche da parte le contese forse non per an-
,, che spente su la nutrizione del feto, nel dir ciò non si
,, fa che recare l'esempio di un' altra funzione dovuta al-
,, l'istinto, vale a dire, secondo il concetto che ne ha propo-
,, sto, legata per istituzion di natura a certe sensazioni che
,, determinano il feto ad esercitarla ,,. Un' altra operazione
dell'istinto è il respiro, ed ecco come descrive il cominciamento del respiro l' insigne nostro Fisiologo: "Il feto nell'atto
,, di uscire alla luce e di esser ricevuto nell'aria, comincia
,, volontariamente (*istintivamente volea dire*) a respirare,
,, deponendo a un tempo il carattere e il nome di feto, e
,, assumendo quel di bambino. Esso si accorge delle nuove
,, circostanze in cui trovasi, e obbedisce alle voci dell'istinto
,, che gli parla col linguaggio di certe sensazioni, fra le qua-
,, li merita di essere sopra ogni altra avvertita quella di una
,, cotale interna angustia ch'ei prova in mezzo al petto, e
,, che probabilmente in lui non sorge già in quel punto e
,, nell' atto di nascere, essendo anzi assai naturale, che
,, avess' egli qualche tempo prima entro l'utero cominciato
,, a sentirne lo stimolo. Mi guidano in fatti a ciò sospetta-
,, re fortemente i manifesti cambiamenti, che prima assai
,, della nascita sopravvengono alle strade particolari aperte
,, nel feto al sangue, e a que' sfogatoi, pe' quali questo
,, fluido giunto al cuore declina in gran parte il polmone ri-

,, ni mediante la cognizione di un fine ,,. Ora altrove ho osservato, che con questa legge sono or-

,, spetto a quell'epoca, e passa senz' attraversarlo dal sistema delle vene cave nell' arterioso dell' aorta. Di una guisa niente equivoca scorgonsi questi cambiamenti nel foro ovale, che si restringe a misura che il parto si accosta. Donde si scorge che quelle strade tendono a restringersi, e che la natura ne ha di lunga mano preordinato il totale chiudimento. A questo restringimento delle mentovate strade non può, a gravidanza massime inoltrata verso il suo termine, non tener dietro qualche inciampo nel circolo, e con esso qualche senso d'interna angustia, che cominci a rendere il feto insofferente del suo carcere; donde per l'una parte derivi ch' esso co' suoi movimenti più vivi e frequenti cospiri con altre cagioni a risvegliare nell'utero le contrazioni e i travagli forieri del parto; e per l'altra ch' ei nel giugnere alla luce, poichè, come è detto pur ora, nuove sensazioni lo avvisano della presenza dell'aria, non tardi a trarla avidamente nel petto, cominciando a respirare ,,. Il sonno è ancora, secondo il medesimo Araldi, cagionato dall'istinto, ed a ciò tende tutta la memoria che noi citiamo colla sua appendice. E ciò che mostra esser l'Araldi un osservatore sottile ed avveduto della natura, è l'essersi accorto assai bene della cagione per la quale non si *avverte* ciò che passa in noi, nè si distingue la cagione a cui appartengono le nostre proprie operazioni. Io per fermo giudico che tutto l'esito di questa mia opera dipenda da un solo accidente, cioè da questo, " se con essa io riuscirò a rendere gli uomini diffidenti delle proprie osservazioni sopra se stessi, e persuasi che succedano in essi delle operazioni anche sentite, anche volontarie, anche cognite, delle quali tuttavia essi non prendano avvertenza, non ritengano memoria, non sappiano

dinate le potenze degli esseri, che ad una potenza passiva si congiunga una potenza corrispondente attiva. Al senso dunque, potenza passiva, risponde la potenza attiva dell'*istinto*; all'intelletto, potenza passiva sotto il rispetto della percezione, risponde la potenza attiva della volontà. La

„ quindi renderne il conto nè a sè stessi, nè ad altrui „. Il perchè io credo bene di mostrare, che questo vero fu occorso alla vista di grandi uomini, e da essi assai ben conosciuto, e che da un tal fatto que' valenti trassero sempre la spiegazione naturale d'innumerabili sbagli ed errori: uno di tali savj sia l'Araldi, che rende ragione perchè le operazioni dell' istinto furono confuse o colle meccaniche o colle intellettive in questo modo: " Ho avvertito che le „ determinazioni volontarie proprie dell' istinto sono per „ solito precedute da sensazioni così fugaci e pronte a „ dileguarsi, che delle azioni che ne derivano non è a stu- „ pire che vengano sbagliate per necessarie e meccaniche. „ Or vuolsi aggiungere che a questo equivoco guida pari- „ mente la forza somma dell' abitudine, che più o men „ presto accoppia il suo influsso a quella dell' istinto, e „ allargando per così dire e appianando la strada di reci- „ proca comunicazione fra gli organi de' sensi e quelli del „ movimento, rende questi ultimi docili ad ogni lieve urto „ che ad essi giunga per parte dell'animo. Dell' uomo in „ oltre si avvera, che sì frequenti sono nel corso della sua „ vita le azioni precedute da riflessione e da esame e da „ esercizio più o men manifesto della facoltà di ragio- „ nare, e per tal modo campeggiano esse e dominano su „ le altre, che agevolmente siamo indotti a dichiararle tutte „ di tal carattere, e ad immaginare che l' istinto debba ri- „ manersi relegato fra i bruti „.

volontà dunque non si muove se non colla condizione di un bene conosciuto. Quindi innanzi che l'uomo abbia *conosciuto* l'effetto di una sua azione, se la fa, egli è determinato a ciò dall' istinto. Ma se l'uomo non conosce che un solo bene, egli si determina verso lui volontariamente bensì, perchè dietro cognizione, ma con una *volontà determinata* necessariamente (1). Ma se l'uomo conosce più beni (indipendenti l'uno dall' altro (2)), allora egli potrebbe determinarsi a scegliere l'uno o l'altro; e questa operazione egli la farebbe con *volontà libera* o *indeterminata*. Applichiamo tutte queste forze interiori, che determinano ad operare le varie potenze dell' uomo, alla potenza dell' intelletto.

L'intelletto adunque 1.° è mosso dall' istin-

(1) Non si può già dire che nell' ipotesi della cognizione d'un solo bene l'uomo sia libero di sostenere l'atto della volontà che il porta verso di lui: perchè anche il sostenere quest' atto non può egli farlo volontariamente senza proporselo a fine e conoscere quindi questa sospensione come buona. Ora una tale cognizione è posteriore alla cognizione del bene dell' operazione stessa, e mentre questa è *rispettivamente* cognizione diretta, quella *rispettivamente* è riflessa cioè esige una riflessione sulla sospensione dell' atto.

(2) Se un bene fosse sommo, e come tale percepito, comprenderebbe tutti gli altri; quindi si può dire che non sarebbero più beni indipendenti.

to (1), 2.° dalla volontà non libera, 3.° finalmente dalla libera volontà, la quale libertà è tanto maggiore quanto maggiori di numero sono i beni (indipendenti) da noi conosciuti.

Ritornando ora al nostro assunto, dico che noi volevamo vedere, mediante esempj; come l'inclinazione della volontà sia cagione occasionale dell' errore dell' intelletto; e quindi ci fu necessario di schierare sott' occhio queste tre forze capaci di muovere l'intelletto, acciocchè alcuno non confonda l'una coll' altra; ma ben si avverta che il nostro ragionamento non riguarda che la terza; conciossiachè la prima è immune da errore per sè medesima, e la seconda altresì perchè il bene conosciuto è uno; quindi non vi può essere finzione di lui. Noi abbiamo veduto che l'errore è sempre una finzione della verità. Quindi si vede che " è necessario all' errore per la sua ,, propria natura che l'intelletto apprenda almeno ,, due cose: l'una vera, e l'altra falsa finzione ,, della vera ,,: e l'ipotesi nostra è ch' egli abbia non due ma una sola concezione.

Ora la volontà può ricevere la sua *inclinazione* a portare un falso giudizio da quelle sette

(1) L'istinto muove l'IO ad usare dell'intelletto per l'unità dell'IO sensitivo ed intellettivo nel modo che abbiamo spiegato nella nota facc. 304 e segg.

cagioni, che abbiamo enumerate: ma ci condurremmo troppo a lungo se di ciascuna recassimo esempio. Basterà dunque darlo di alcuna: consideriamo l'azione delle passioni sul giudizio. L'ambizioso sarà inclinatissimo a giudicare facile l'ottenimento di un posto a cui agogna, il quale pure non otterrà mai, e questo suo falso giudizio il renderà per avventura la favola del popol tutto. L'avaro giudicherà gravissimi e vicini i più leggeri e lontani pericoli di perdere i suoi quattrini ammassati.

Amor ch'occhio ben san fa veder torto

giudicherà bellezze i difetti di un' amata persona, e vedrà nel mancar di lei, *il gran pubblico danno*

E 'l mondo rimaner senza il suo sole.

Per tener fronte all'*inclinazione* ricevuta nella volontà dalle cagioni annoverate verso il falso giudizio, e sostenerla perchè in quella menzogna non si lasci andare, è necessario contrapporle altrettanto di quella energia intima che l'uomo in se medesimo prova, e che costituisce il *libero* volere, l'altissimo pregio umano. E in chi è costantemente disposto e deliberato di opporsi alla mala inclinazione presa dalla volontà, il *grado* di virtù si può dir pari al grado di quella *libera attività* ch' egli ha dovuto opporre a vincere la mala *inclinazione* della volontà.

Dalle quali cose si può trarre finalmente questa conseguenza importante, " che allorquando la
,, *similitudine* del vero e del falso è somma, e pe-
,, rò è difficilissimo il discernere l'uno dall'altro,
,, e quando l'*inclinazione* della volontà a prende-
,, re il falso pel vero ovvero anche semplicemen-
,, te a giudicar prontamente, è anche somma, sic-
,, chè si richiegga un uso grandissimo di libertà
,, a determinarsi pel vero anzichè pel falso, o a
,, sospendere il giudizio tanto che s'abbia bene di-
,, stinto il vero e fermato; in tal caso l'errore
,, (generalmente parlando) è probabilissimo ,,.

Ed indi ancora " se un tal giudizio dee es-
,, ser portato dalla moltitudine, si può predire
,, con certezza l'errore, perchè certo è che la
,, moltitudine non ha tanta virtù, quanta si ri-
,, chiede ad evitarlo ,,. Non sa la moltitudine mai fare un grand'uso della propria libertà, o sia a prendere un vero da cui rifugge la volontà sua, o sia a lasciare il falso a cui sia inclinatissima, o sia finalmente a sospendere un giudizio fintanto ch'ell'abbia trovata quella chiara distinzione fra il vero e il falso, la qual forse per la vicinanza di questi, ella non è in caso di trovar mai (1).

(1) Questa incapacità di sospendere l'assenso fu osservata sempre nelle moltitudini: quindi la sentenza di Cic-

ARTICOLO IV.

PERCHÈ ALLE VERITA' FORNITE DI CERTA EVIDENZA COME LE GEOMETRICHE SEMBRA CHE NOI SIAMO NECESSITATI DI DARE L'ASSENSO.

Trovate le cause occasionali degli errori, noi possiamo spiegare agevolmente questo fatto.

Egli sembra che noi siamo necessitati di dar l'assenso alle verità fornite di certa evidenza, come le geometriche, perchè il più delle volte queste sono scompagnate dalle cause occasionali dell' errore: cioè

1.° Sono così distinte e precise che l'una dall' altra è dissimilissima (1) e di tutt' altra natura.

rone " *Vulgus ex veritate pauca, ex opinione multa extimat.* Pro Roscio, C. X.

(1) Quando succede che v'abbia simiglianza fra queste verità, allora succede ancora che il matematico sbagli; e questa è una delle cagioni degli errori che prendono i matematici. Un'altra cagione d'errore che s'introduce ne' calcoli del matematico sono gli sbagli di *lingua* o di *penna.* Quando la mano o la lingua erra in un calcolo, l'errore necessariamente s'introduce. In tal caso questi strumenti del calcolo sono cause occasionali dell' errore. Di qui si può in generale stabilire " che anche tutte le potenze e gl'istru-

2.° Perchè la nostra volontà non ha una precedente inclinazione nè ad un risultato nè ad un altro.

,, menti di cui fa uso l'intelletto a pervenire alla conclusio-
,, ne del suo giudizio possono essere cause occasionali (seb-
,, bene più remote di quelle che abbiamo annoverate) di
,, errore ,,. Per altro queste cause occasionali più remote non hanno alcuna efficacia di produrre per sè l'errore senza le cause occasionali più prossime, come le cause occasionali più prossime non inducono esse necessariamente l'uomo in errore senza che la volontà ceda negativamente o anche positivamente acconsenta. E a vedere che la fallacità delle potenze e degli istrumenti non portano l'errore di necessità, senza qualche cooperazione della volontà, si consideri, che quando io a ragione d'esempio scrivo colla mia mano un *a* in luogo d'un *b*, la mia mano il fa o volontariamente, o meccanicamente. Se la mia mano è determinata meccanicamente a scrivere il *b*, allora la cooperazione della volontà è solamente *negativa*, cioè " l'errore è avvenuto per-
,, chè mentre la volontà intelligente dovea diriger la ma-
,, no pel fine del calcolo, ella nol fece ma lasciò questa ire
,, a sua posta ,, : il che è una inordinazione. Se la determinazione della mano a scrivere il *b* è volontaria, la cooperazione della volontà è anche *positiva*. Nel caso però della cooperazione negativa della volontà l'errore si può chiamare puramente *materiale*. Ma quando comincierebbe egli ad esser formale? Nel fine del calcolo: se il giudizio finale del risultamento del calcolo si avesse per assoluto e per infallibile. Perciò il matematico non cade in un vero errore formale di cui noi parliamo se al fine del calcolo dice " questo è il
,, risultamento, se pure la mia mano, la mia lingua ec.
,, non ha sbagliato in operare ,,. Questa prudente riserva,

ARTICOLO V.

SI ASSOLVONO GLI UOMINI DA MOLTI ERRORI.

L'assenso che dà o nega la volontà ad una proposizione, è di una natura che merita ogni considerazione.

Innanzi tratto, sebbene la volontà possa pronunciare o non pronunciare, tuttavia quando ella pronuncia non ha che una di queste due vie assolute, cioè di dire sì, o di dire no. Se ella stesse sospesa, non pronuncierebbe, contro l'ipotesi.

In secondo luogo, l'uomo in un numero infinito di casi che accadono alla giornata è obbligato di pronunciare un sì od un no, se pure vuol conservar l'esistenza. Se l'uomo a ragion d'esempio non si deliberasse di credere che nel cibo che gli viene offerto non ci ha veleno, e quindi che può mangiarlo a sicurtà senza pericolo; egli si morrebbe di fame, o vivrebbe in un continuo timore che gli renderebbe la vita tristissima. Ora egli è obbligato a deliberarsi, e far questi giudizj anche prima ch'egli abbia acqui-

che bene spesso è sottintesa, toglie l'errore formale e volontario, e lascia solo uno sbaglio che non è un vero errore.

stato una metafisica certezza della verità della cosa: poichè questa certezza in cose che gli sono necessarie al vivere giornaliero non potrebbe acquistarla egli mai, o solo dopo un esame lunghissimo, il quale prima che potesse esser compito molte e molte volte egli sarebbe morto. Or dunque egli dee deliberarsi il più sopra argomenti probabili, e dee ancora risolversi a non darsi pena e fastidio della piccola probabilità che resta incontro alla sua deliberazione, se pure non vuole rendersi infinitamente grave e importabile a se medesimo. La qual soverchia sollecitudine e soverchio timore delle piccole probabilità che restano spesso contro agli umani calcoli, se perviene a certo grado, mette l'uomo, non che altro, ma in uno stato di pazzia, e di contraddizione a tutti gli altri uomini, che lui rigettano come fastidiosissimo in sommo grado dal loro consorzio. Ora diremo noi dunque che la volontà, perchè in tutti questi casi si acqueta a pieno senza darsi fastidio nè pensier d'altro, dando l'assentimento a molte cose che non sono più che grandemente probabili, s'involga per questo in continui errori, od agli errori si esponga? Ciò non si dee punto dire; ma si dee considerare un altro accidente a cui va soggetto quell'assentimento pieno dato dalla volontà a quelle cose che non sono più che probabili grandemente.

L'intelletto o la volontà (che viene al medesimo come abbiamo veduto) può dare un *assenso pieno* in qualche modo, e tuttavia più o meno *provvisorio*: e questo carattere dell'assenso provvisorio è ciò che distingue in sì fatte cose l'assentimento dell'uomo savio, dall'assentimento dell'uomo inconsiderato e temerario.

Dico un *assenso pieno* in qualche modo, ed intendo per questo assenso pieno, una deliberazione che si ferma e termina nella conclusione del giudizio portato, senza protrarre l'inquisizione più oltre, senza rivolgere il pensiero sollecitamente sui casi possibili che non finiscon mai più, e quindi senza ritener nell' animo alcun timor dell' opposto, alcuna inquieta sollecitudine, quale rimane nelle menti e nell'animo di quelli ne' quali la causa non è ancora chiusa e finita, ma che la tengono aperta tuttavia e ne protraggono indefinitamente quel termine che non può venir mai. Questi titubano perpetuamente, e si tengono necessariamente nello stato di dubbio e di ansietà.

Tuttavia questo assenso *pieno* in qualche modo, poichè la mente ha già abbandonata l'inquisizione ulteriore e s'è acquetata in un partito, può essere semplicemente *provvisorio*: e questo, per mio credere, è ciò che distingue l'assenso de'prudenti nelle cose probabili della vita, da quel

degli sciocchi (1). Che voglio dire io coll'espressione un assenso *provvisorio*?

Non altro se non questo; che ove qualche ragionevol cagione si presenti, quell'uomo che ha dato l'*assenso* e ha terminato con esso l'inquisizione della sua mente, è però presto a riassumerla e protrarla innanzi ancora fino che le circostanze dimostrano alla sua prudenza essere ciò necessario. Non sentiamo noi con quanta modestia e riserbatezza pronuncino gli uomini savj anche sulle cose che sembrano le men dubbiose? " La cosa sta così secondo che a me ne pare. Io giudico in questo modo, ma mi posso ingannare. Questa è la mia opinione, ma la sottopongo al giudizio delle persone più intelligenti, ec. ,, E dove altri entri

(1) Gli antichi avevano osservato che ci ha due maniere di dare l'assenso al falso: ecco come definivano la prima: *Qualiscumque existimatio levis qua aliquis adhaeret falso tamquam vero, SINE ASSENSU CREDULITATIS.* L'altra la definivano *firma credulitas*. Essi quindi avevano riconosciuto come noi il bisogno di distinguere due assensi falsi nell'uomo, e la distinzione fatta da loro coincide presso a poco colla nostra. Dicevano quel primo assenso non esser sempre temerario, nè potersi imputare a colpa della volontà umana; poichè in certi casi era necessario, e non era *fermo*, non era *firma credulitas*, ma era come noi diciamo un assenso sì, ma provvisorio (Vedi s. Th. *S.* I, XCIV, IV). Gli Accademici conobbero anch'essi la necessità di un assenso provvisorio, ma il portarono tropp'oltre.

a produrre una contraria sentenza, con quanta cortesia non l'ascoltano? con quanta istanza talora non la sollecitano? quanto non si mostrano avidi di ricevere de' lumi dagli altri, eziandio in quelle cose nelle quali sono maestri? E la loro riserbatezza in pronunciare, la loro prontezza in udire, la loro attenta riflessione sulle cose udite, sperando essi di poter trarre qualche profitto anche talora dagli idioti, pur in cose nelle quali hanno già formata una opinione; dimostra che il loro assenso, sebbene pieno in questo senso che conchiude la questione, e non la lascia aperta ed indecisa nell'animo, è pur provvisorio, cioè ch'essi hanno chiusa quella causa ritenendo la disposizione di riaprirla ove abbisogni, e di ritrattarla quasi direi in appello; e questa maniera di conchiudere, conservando sempre l'animo disposto a un nuovo esame ove un giusto motivo insorga a trarlo della sua quiete, è ciò che gli assolve da ogni errore, perciocchè l'assenso con questa disposizione è ciò nè più nè meno che esser deve, e la volontà non uscì in atti precipitosi e temerarj.

E ove si guardi la certezza dalla parte della persuasione e dell'assenso, lo stato d'una mente che ha chiuso nel detto modo si può chiamare ragionevolmente stato di *certezza*, poichè

essa non titubа più fra i dubbj , nè si sta sospesa , ma si è già posata in una conclusione, e quindi la sua sentenza dicesi *certa*, cioè determinata e finita, e non *incerta* cioè ancor vaga ed ondeggiante.

Una gran parte però degli uomini hanno pur troppo ricevuto in retaggio una deplorabile temerità : e quello stato di certezza *provvisoria*, quell' aureo mezzo non sanno trovar giammai; ma corrono a sentenze *assolute* e inappellabili; massime la gioventù a cui l' esperienza non dimostrò ancora quanto sia l'umana mente fallace e breve e quanto sia facile incorrere negli errori e nei danni infiniti degli errori con troppo presti e confidenti giudizj. Da questa prosunzione e mala sicurezza di giudicare che esclude la docilità sapiente dell' animo, quella bella disposizione a ritornare col pensiero sulla questione altre volte risoluta, quella modesta coscienza che ben conosce la possibilità d'un abbaglio portato nel primo giudizio, e che quindi è prontissima di udire ciò che altri uomini osservano sul medesimo; da cotesta prosunzione, dico, e mala sicurezza di giudicare, hanno origine tante dissensioni, tante contese private e pubbliche, che dividono e straziano il genere umano fatto pure per essere una sola famiglia, e sovente due fratelli

perchè di opinione diversa non possono vivere insieme! All' opposto la saviezza dell' uomo cauto è madre di carità, e concilia insieme gli animi anche allorquando non può far consentire le menti.

Quell' assentimento pertanto, *pieno* da una parte, dall' altra *provvisorio*, che usano in assaissime cose, e massime ne' negozj della presente vita i prudenti, evita molti pericoli; perciocchè 1.° essendo l'assenso *pieno*, cioè finito e conchiuso, non lascia quella sospensione e inquietudine nella mente che il dubbio di sua natura v'ingenera, e produce in quella vece uno stato di certezza, rende possibili le azioni umane, fa luogo alla buona franchezza, e alla risolutezza nell' imprese necessarissima; 2.° ed essendo *provvisorio* nel modo detto, evita l'errore dal quale non si potrebbe salvare un assoluto ed immobile assentimento, e lascia aperta la porta a' progressi dello spirito, e rende possibile, pacata e dolce la comunicazione degli uomini fra loro, conciliando l'utile unione di molti colla modestia e colla tolleranza delle varie opinioni (1).

(1) Questa riserbatezza è la via come diceva di evitare l'error formale, cioè d'impedire che l'errore materiale diventi vero e formale errore. L'error materiale è quello che non dipende dalla volontà nostra, e quindi non è fatto da

ARTICOLO VI.

L'UOMO NON PUÒ SEMPRE EVITARE L'ERRORE MATERIALE, MA SÌ IL MALE DEL MEDESIMO.

Nell' articolo precedente fu veduto come l'uomo possa evitar sempre l'*error formale*, cioè

noi, e questo è inevitabile talora. Poniam caso: io nel misurare un terreno, prendo un passetto fatto da un artista per altro diligentissimo, ed affidandomi a lui ho un risultamento falso, per una piccola inesattezza dello strumento. Or sono io la cagione di questo errore? Io non voglio deciderlo nel caso di cui parliamo: dico bensì che perchè a me si potesse apporre l' errore, converrebbe darmi il dovere di rettificare prima il passetto da me adoperato, il che è ufficio del lavoratore di simili strumenti. Ora se ciò assolutamente sostener si volesse, ne verrebbe in conseguenza, che un uomo dovrebbe entrare nell' arte altrui, e in fine che ciascun uomo dovrebbe impicciarsi di tutte le professioni, il che è impossibile e dannoso. Può adunque essere superiore 1.° alle forze della volontà, che non istà vigilante se non un tempo determinato, 2.° al tempo che un uomo possiede, 3.° ed ancora può esser *dannoso* l'impiegare tanto scrupoloso esame, se far si potesse, quanto si esigerebbe per evitare l'errore materiale. Adunque l' errore *materiale*, cioè " quello ,, che non dipende da un atto positivo della volontà umana ,, spesso non si può evitare in modo alcuno. Ma si può impedire bensì, ch'egli si renda formale, quando alla fine del calcolo si dà l'*assenso* definitivo bensì e perciò pieno in un senso, ma insieme *provvisorio*, cioè colla condizione sottintesa " se pure con un migliore esame non si trovi esser ,, diversamente ,,.

un errore che è opera sua, atto positivo di sua volontà. Nello stesso tempo però si può inferire da quanto fu detto, ch'egli talora non può evitare l'*error materiale*, cioè un giudizio erroneo che egli fa su de' dati che non dipendono da lui e che da lui non possono dipendere, o non debbono (1).

Ma il male dell'*error materiale* può l'uomo evitarlo?

Può evitarlo colla ferma credenza dell'esistenza di un Dio, e di una divina providenza. L'esistenza di Dio è conseguenza immediata della forma della ragione, per non dire che nella forma stessa della ragione è contenuta. Dico conseguenza immediata, massime data la percezione dell'universo, conseguenza di prima riflessione, che come abbiamo veduto produce la scienza

(1) Come la *giustezza* negl'istrumenti fatti da eccellenti artisti, siccome fu detto nella nota precedente. Quella giustezza si può e si dee ragionevolmente supporre, e prendere a principio qual base del giudizio: quando poi s'ha un segno della loro inesattezza, allora si può rettificarli. Questa osservazione dee avere un peso reale; poichè diamo che si dovessero prima rettificare: come si farà, se non pigliando un altro strumento più accreditato per norma? Talora è impossibile salire alle prime norme: altrimenti converrebbe che ciascuno che ha da fare una osservazione geodetica cominciasse dal misurare di nuovo il meridiano.

popolare, o sia la scienza de' grandi rapporti delle cose, il primo de' quali è quello di causa (1).

Imperciocchè data una ottima providenza delle cose, l'uomo che in essa si fida può assicurarsi che quell'errore materiale, nel quale egli cade necessariamente, non venendo da lui, è uno de'molti accidenti diretti a buon fine da quella savissima e potentissima bontà che il tutto governa. E questa è la parte vera del principio di Cartesio, che dalla verità della divina esistenza dipenda la sicurezza che l'uomo ha di non ingannarsi, e anzi la sicurezza che l'errore involontario non gli sia veramente nocevole.

Quelli pertanto che non ammettono un supremo provvisore, non possono credere ragionevolmente nè di evitare gli errori, nè che v'abbia alcuno che li campi dal male degli errori, e perciò conviene che abbiano un animo diffidente e

(1) Qui suppongo che l'esistenza di Dio si trovi per una *prima riflessione*. Ciò non esclude che fin da principio sia stato noto anche per una rivelazione. La filosofia trova bensì che quella *prima riflessione* non si potea fare dagli uomini senza una *lingua*; ma questa lingua potea essere comunicata, senza la manifestazione positiva dell'esistenza di Dio. La necessità di questa manifestazione positiva si dee dedurre adunque da altri principj, non da quelli dell'assoluto bisogno di lei per la *prima riflessione* degli uomini.

oltremodo meticuloso. Nè Iddio campa dal male dell'errore quelli che fanno parte da sè e da se medesimi vogliono operare ogni cosa.

ARTICOLO VII.

ENTRO QUAI CONFINI POSSA CADERE L'ERROR MATERIALE.

Avendo noi nominato più volte l'*error materiale* e l'*error formale*, gioverà che prima d'innoltrare maggiormente il discorso noi consideriamo meglio in che cosa quelle due specie d'errori differiscano insieme, e massime quali sieno i confini entro i quali l'*errore materiale* possa cadere.

Osservo adunque che noi giudichiamo sempre sopra alcuni *dati*. Ora questi *dati* o sono tali, sui quali non ha luogo dubbio di errore, come sarebbero le percezioni intellettive che formano la *cognizione diretta*; ovvero può sopra di essi cadere alcun dubbio, come se quei *dati dipendano* in qualche parte da facoltà cieche come l'istinto. A ragione d'esempio, prendo la penna e faccio un calcolo algebraico: la mia mano scrive un due in luogo di un tre: tutto il calcolo mi viene errato. Quel tre scritto nel luogo del due fu effetto senza dubbio di un istantaneo divaga-

mento della mia attenzione o almeno di una sospensione di questa; sicchè la mano mossa con un avviamento preso a caso secondo la direzione del modo precedente e le leggi d'istinto e meccaniche congiunte insieme, si lasciò andare a scrivere il tre là ove dovea scrivere il due. Ora questa sospensione istantanea di attenzione poteva essa essere evitata? Nol so; ma io so bensì che la vigilanza continua della attenzione cagiona fatica, e che sforzandomi di prolungarla oltre a certo tempo, io non posso al tutto riuscirne. Da questo fatto della sperienza conchiudo che la vigilanza della attenzione è limitata, ch' io non sono assoluto signore di lei, nè posso averla in mia balia a quel grado, e a tutto quel tempo che io voglio. D'altro lato quel venir meno istantaneo della mia attenzione nell'atto che la mia mano scrive il tre, è così passaggero e breve, che la mia avvertenza nol coglie punto; nè rimangono traccie di quel fatto nella mia memoria; sicchè l'accorgermene dopo ch' egli è passato mi è del tutto impossibile. Quel fallo adunque commesso dalla mia mano può esser dipenduto da una deficienza di mia attenzione, non veniente da me, ma dalla limitazione della mia forza volontaria e da una deficienza non avvertita da me nè avvertibile per la stessa ragione della limitazione

a cui è soggetta la forza della mia volontà. Di che avviene ch'io non abbia nessuna ragione di credere che in quel passo fosse caduto un errore, più che in qualunque altro. Si vorrà forse dire che io dovea rivedere quel passo per la ragione della possibilità generale che in esso vi fosse errore? No certamente; perocchè sarebbe un dire ch'io dovessi rivedere eziandio tutti gli altri passi; e dopo una revisione farne un'altra; così in infinito senza conchiuder mai: il che sarebbe un trovarmi sempre da capo, che è il tristo ed impossibil gioco degli scettici. Conchiudo da ciò, ch'io non ho dunque modo da guardarmi da certi errori materiali: ma quali sono adunque questi, secondo il discorso fino a qui da noi fatto?

Nell'errore descritto osserviam questo, che due cause concorsero alla sua produzione; 1.° la sospensione di attenzione intellettuale, 2.° una forza istintiva o abituale che movea la mano indipendentemente dall'attenzione dell'intelletto. Ma queste due cause concorsero in modo diverso; perciocchè la prima, cioè la volontà intellettiva, concorse negativamente, e perciò fu solo occasione dell'errore; mentre il movimento della mano fu la vera cagione efficiente del medesimo.

Di questa analisi si può conchiudere che " la cagione della vera coguizione è l'intelletto,

„ e che, all' opposto dell' error materiale, la cagione
„ non è l'intelletto, ma egli n'è solo l'occasione;
„ conciossiachè la cagione di questo errore è
„ qualche potenza *cieca*, che seguita ad operare
„ anche quando l'intelletto ha sospeso le sue fun-
„ zioni, e operando produce un dato erroneo su
„ cui l'intelletto poi giudica „.

Ma la *potenza cieca* che produce il *dato* erroneo su cui giudica l'intelletto, è la sola cagione dell'error materiale? Non già. Talora la volontà intellettiva riceve certi *dati* non prodotti da una potenza cieca, nè da una potenza propria, ma d'altrui, cioè dall'altrui autorità (1), e su questa li ammette per veri, senza esaminarli, e questi talora portano in se l'errore. Procede bene l'intelletto nell'ommettere volontariamente l'ulteriore esame di que' dati? Molte volte procede bene, molte volte egli dee ragionevolmente far così, e dar loro un *pieno* assenso nel modo detto sebbene provvisorio: perciocchè facendo il contrario, egli produrrebbe a sè stesso e altrui un male più assai grave di quello

(1) Quando io uso degli strumenti matematici fabbricati da un ottimo artista e a loro fido i miei calcoli, io mi fondo sull'*autorità* dell'artista, che mi assicura quegli istrumenti andar bene; autorità fondata nella sua conosciuta perizia in tali lavori.

che con troppo lunghe o meticolose indagini egli si studia evitare.

Da ciò si conchiuda che degli errori materiali sono due cagioni, cioè 1.° il fondarsi che il giudizio fa sopra qualche *dato* che fu opera di qualche potenza cieca, 2.° o il fondarsi sopra un' autorità fallibile: e questi errori sono puramente materiali quando era conveniente di giudicare su que' dati, supponendoli buoni senza trattenersi a verificarli.

Conosciute queste cagioni dell'*error materiale*, noi possiamo agevolmente disegnare i confini entro i quali egli può accadere.

L'*error materiale* non può cadere se non in que' giudizj che s'appoggiano a de' *dati*, i quali non hanno un' assoluta certezza in sè medesimi, e che conviene tuttavia ammettere senza esame ulteriore, per evitare un male maggiore.

Quindi l'error materiale potrà avvenire 1.° quando i *dati* su cui giudichiamo debbano dipendere necessariamente dall'altrui autorità fallibile, 2.° quando essi debbano dipendere da una facoltà cieca, come dal moto della mano, della lingua, da uso di strumenti eccetera.

Al contrario ove l'intelletto giudica sopra dati 1.° non dipendenti da un'autorità fallibile e 2.° che non possono esser l'effetto di una facoltà cieca,

come l'istinto o l'abitudine che muove la mano, ma viceversa dove egli solo è quegli che produce il giudizio senza cooperazione di altro; in tali circostanze non possono esistere che errori formali. Di che si ha questo vero degno di considerazione:

" L'errore materiale può cadere nelle scien-
" ze matematiche e fisiche; ma ne' principj delle
" scienze morali e metafisiche non possono cade-
" re che errori formali ".

Ciò che fu detto ne mostra la ragione manifesta. Le scienze morali e metafisiche nascono solamente dalla riflessione sulle nostre percezioni intellettive, ed idee, e su tutto ciò che nasce nella nostra coscienza. I *dati* adunque sono infallibili. Questi dati nè dipendono dall'altrui autorità, nè sono l'effetto di *forze cieche*; sì della natura, o dell'intelletto medesimo. Non può pronunciarsi nulla in sì fatti giudizj in uno istante nel quale l'azione dell'intelletto sia impedita o sospesa; perciocchè non c'è alcun'altra forza che operi nel tempo di quella sospensione e che produca un dato od una decisione: ma il solo intelletto giudica; e quindi egli o è presente colla sua attuale attenzione, e fa il giudizio, o se non è presente, il lavoro del ragionamento non procede in sua assenza più innanzi.

ARTICOLO VIII.

IN CHE SENSO LA SCRITTURA ED I PADRI DELLA CHIESA DICANO CHE LE VERITA' SONO MANIFESTE, E OGNI UOMO, PURCHÈ IL VOGLIA, POSSA VENIRNE AL POSSESSO.

Le verità necessarie all' uomo sono le metafisiche e morali. Nelle quali non può cadere errore se non formale, di cui è cagione l'umana volontà.

Si debbono pertanto intendere di questa specie di verità i passi delle Scritture e de' Padri della Chiesa, ove si dice che se l'uomo non conosce la verità, ciò non dipende se non da lui stesso che non tiene gl' inviti della sapienza.

" La sapienza grida pe' fori, dicono i Pro-
,, verbj, e nelle piazze dà la sua voce. Alla te-
,, sta delle moltitudini ella chiama; e in sulle por-
,, te della città proferisce le sue parole dicen-
,, do: Fino a quando, o fanciulli, amerete l'in-
,, fanzia, e gli stolti desidereranno le cose no-
,, cevoli, e gl'imprudenti odieranno la scienza?
,, Rivolgetevi alla mia monizione: ecco manderò
,, io a voi lo spirito mio, e mostrerò a voi le
,, mie parole. Poichè io chiamai, e vi dinegaste:
,, e stesi la mia mano, e non fu alcuno che ri-

,, guardasse ,, (1). È adunque pur troppo la mala disposizione della volontà che ritrae gli uomini e li tien lontani da que'veri principali, che formano la sapienza. In altro luogo la Scrittura esige che l'uomo cerchi la verità con quello stesso affetto e con quell'acceso desiderio col quale egli cerca il danaro, ed ella gli promette che non potrà fallire dal ritrovarla: " Se cercherai la sapien-
,, za come il danaro, e se la sterrerai come fai
,, de'tesori, tu intenderai allora il timor di Dio,
,, e troverai la scienza di Dio ,, (2): che è appunto la scienza di quelle verità metafisiche e morali, delle quali noi parliamo. Dice ancora che " la
,, sapienza ama quelli che amano lei, e che lei
,, ritrovano coloro che vigilano a lei di buon
,, mattino ,, (3). Da'quali luoghi e da altri innumerevoli delle Scritture vedesi manifesto come la condizione che queste richiedono perchè l'uomo possa trovare la sapienza, " la quale, co-
,, me in esse è descritta, medita e favella la ve-
,, rità ,, (4), si è quella di una volontà buona e perfetta, vigile, e del vero accesa, e sollecita ricercatrice.

(1) Prov. I.
(2) Ivi. II.
(3) Ivi VIII.
(4) Ivi.

E dalle Scritture è derivata la dottrina de' Padri. S. Agostino non ha forse sentenza che sia a lui più famigliare, e ch' egli esprima con più grazia di questa, che se l'uomo riman privo della verità è sua colpa, che la verità risponde a tutti, che l'abbiamo dentro di noi ove la possiamo sempre consultare: " Da per tutto, dic'egli, Verità, tu presiedi a quelli che ti consultano, e rispondi a tutti insieme anche consultandoti essi su cose diverse. Chiaramente tu rispondi, ma non tutti chiaramente intendono; consultano tutti là onde bramano aver risposta, ma non sempre l'hanno quale essi vogliono. Quegli è un ottimo tuo ministro, che non bada ad udir più da te ciò ch' egli vuole, ma anzi a voler quello che da te ode ,, (1). Buona regola adunque a venire in possesso della verità è questa, di non accostarsi alla medesima con una mente già pregiudicata, con una volontà già inclinata ad aver da lei più tosto una che un'altra rispo-

(1) *Ubique, veritas, praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod ipse te audierit.* Conf. X, XXVI.

sta; perciocchè allora noi non udiamo più ciò che ci parla, ma ciò che noi vogliamo udire: consultisi la verità ricevendo ugualmente ciò ch' ella dice, ed amando ciò che dice, checchè ella ci dica, anzi non amando ciò che si ama se non perchè è detto da lei.

Secondo santo Agostino adunque ciascuno trova la verità in sè (1) s'egli vuole, poichè come abbiamo veduto ognuno ha il lume della verità innato, ed ha oltracciò la scienza diretta immune da errore, e sulla quale riflettendo può egli da sè medesimo riconoscere le grandi dottrine metafisiche e morali. E acciocchè non si creda che santo Agostino parli forse nel luogo recato di quella verità soprannaturale cui comunica agli animi umani Iddio colla grazia, farò osservare, come il santo dottore dice, che all'empio medesimo, s'egli vuol riconoscerla, sta aperta la verità, e ch'egli

(1) Questa *verità* che l'uomo ha in sè non è che sempre dia le verità particolari belle e trovate, ma ella mostra la via e addita i mezzi sicuri a trovarle: quindi quando noi sentiamo il bisogno di ricorrere all'esistenza degli altri uomini per essere istruiti di qualche scienza o chiariti di qualche vero, è la verità in noi esistente che ci manda ad essi. La verità interiore adunque tanto è lungi che chiuda l'uomo in sè medesimo o che escluda di ricorrere all'autorità e agli altri mezzi di conoscere il vero, che anzi è dessa che ne mostra la necessità di questi, e a questi mezzi ci scorge.

la può vedere riflettendo dentro a se stesso: " Da
,, quella incommutabile luce di verità l'empio
,, stesso, mentre da essa fugge, in certo modo
,, è toccato. Quindi è che anche gli empj pensa-
,, no l'eternità, e rettamente riprendono, retta-
,, mente lodano molte cose ne' costumi degli uo-
,, mini. E con quali regole giudicano essi final-
,, mente, se non con quelle, nelle quali essi
,, veggono come ciascun uomo debba vivere, seb-
,, bene poi essi in quel modo non vivano ,, (1)?

E quali ragioni, secondo questo Padre, fanno sì che l'uomo avendo in sè la verità percepita, pure non la riconosce, e scade all'errore? Le due da noi accennate, cioè la simiglianza delle cose false colle vere, e le passioni che inclinano la volontà a prendere per vero quel falso che al vero è simile e ch'ella ama. Laonde così accenna egli le cause occasionali dell'errore nel libro della Vera Religione: (2) " La falsità non na-
,, sce dalle cose stesse che ingannino, le quali
,, non mostrano al senso che quella vista, che
,, secondo il grado di loro bellezza han ricevu-
,, to; nè da inganno di sensi, i quali non an-
,, nunziano all'animo, che loro presiede, se non
,, le affezioni delle quali sono affetti secondo la

(1) *De Trinit.* XIV.
(2) C. XXXVI.

,, natura degli organi corporei; ma si i peccati in-
,, gannano l'anime, quando esse cercano il vero,
,, lasciata e negletta la verità ,,. E dice appresso,
" che nessuno può essere rigettato dalla verità,
,, se da qualche effigie della verità non è preso.
,, Or tu cerca che cosa sia quello che trattiene
,, nella voluttà corporea. Non troverai esser altro
,, che la convenienza: poichè se le cose resisten-
,, ti producon dolore, le convenienti apportan
,, diletto ,,. Da questa osservazione poi, che l'uo-
mo conosce, dove pure gli piaccia, la convenien-
za, s. Agostino prova che dunque egli può ben
se vuole conoscere anco la convenienza somma,
cioè Dio, e che questa verità dipende dalla sua
buona o mala volontà. " Riconosci dunque, così il
,, santo, qual sia la convenienza somma: non vo-
,, lere andar fuori di te, torna in te stesso, NEL-
,, L' UOMO INTERIORE ABITA LA VERI-
,, TA' ,, (1): alla quale egli dice che " si per-

(1) Ecco indicata l'*osservazione de' fatti interiori* come il fonte delle verità più sublimi. Questo genere di osservazione fu abbandonato dalla filosofia moderna, che ritenne solo l'*osservazione esterna*, e nei sensi esterni esaurì tutto l'uomo: indi il suo materialismo, e la sua abbiezione. Se noi vogliamo paragonare la filosofia di Cartesio con quella di Locke, noi troviamo che esse provengono da due fonti al tutto diversi, la prima da una *osservazione interiore* dell'uomo sopra se stesso, la seconda da una *osservazione* pu-

rameute *esteriore*. Queste due filosofie dovevano avere il loro periodo, e l'ebbero. Dopo di questi sistemi egli sembra naturale che il mondo debba aspettare una filosofia che senza esclusione dell' uno dei due fonti, si derivi dall' *osservazione interiore* e dall' *osservazione esteriore* associate insieme; questa non sistematica e parziale, ma vera e completa filosofia sarebbe la sola che potrebbe soddisfare ai bisogni presenti ed all'aspettazione dell' umanità. Faccia Iddio che noi abbiamo cooperato un nonnulla, siccome abbiamo desiderato, a cotanta impresa! Per altro è degno di osservazione siccome la mollezza crescente del secolo abbia infinito sommamente a tor gli uomini dalla via della *osservazione interiore* sulla quale li avea scorti Cartesio, fino a dimenticarsene affatto, fino a riuscire ora questa una parola nuova, e per molte menti forse un raggio di luce improvvisa che le scuote ed eccita quasi da un alto sonno. Cartesio avea parlato della *osservazione interiore* colla maggior chiarezza, ed aveva osservato che solamente con essa si potea formarsi delle idee giuste dell'anima, e senza di essa non si potea formarsi di lei se non delle idee materiali e confuse, come fu da noi osservato nel Volume III, fa. 762 e segg. Ed odasi Cartesio medesimo quanto altamente n'ammoniva gli uomini nel suo celebre discorso sul *Metodo*: " Ma ciò che fa sì, che v'abbia di molti i quali si persuado-
,, no che c'è difficoltà a formarsi la nozione di Dio, e
,, anco a conoscer che sia la propria anima, è questo, ch'es-
,, si non levano mai il loro spirito su dalle cose sensibili
,, (dall' osservazione esterna), e ch' essi si sono cotanto
,, avezzi a considerar tutto colla immaginazione, la qua-
,, le è un modo particolar di pensare valevole solo per le
,, cose materiali, che tutto ciò che non è immaginabile, essi
,, credonlo altresì inintelligibile — Ed a me sembra che quel-

,, ma nell' affetto della mente ,, *non locorum spatio*, *sed mentis affectu* (1).

Questa stessa dottrina è insegnata dagli altri padri, e dottori, de' quali per non essere infinito addurrò il solo testimonio dell' amabilissimo Cardinale s. Bonaventura, il quale dice manifestamente, che l'uomo ha dentro di sè onde trovare la verità, s'egli il voglia, e non si lasci illudere dalle sensibili cose che inclinano la volontà sua a consentir nell'errore: " Manifestamente apparisce, così egli, che l' intelletto nostro è congiunto pur coll' eterna verità, giacchè solo per una tale maestra può egli capire con certezza alcun vero. Puoi dunque vedere per te stesso la verità che ti ammaestra, se pure le cupidigie e i fantasmi non impediscano, e non si mettano come nubi tra te e il raggio della verità ,, (2).

,, li che vogliono pur usare della loro immaginazione per co-
,, noscere quelle cose (l'anima e Dio), fanno appunto il
,, medesimo che se essi volessero servirsi degli occhi per
,, udire i suoni o fiutar gli odori ,,.

(1) *De V. R.* XXXIX. A tal segno santo Agostino professò questa dottrina, e conobbe che l'errore ne' principj della metafisica e della morale non si fa se non mediante un assenso dipendente dalla volontà, che nelle *Ritrattazioni* L. I. c. XIII. scrisse molto sottilmente così ,, *Et ille qui peccat ignorans voluntate utique facit, quod cum faciendum* ,, *non sit putat esse faciendum.*

(2) *Ex quo manifeste apparet quod coniunctus sit in-*

Finalmente che l'anima umana quando ha l'occhio intenebrato da passioni non sia atta, riflettendo in se medesima, a trovare la verità, è un luogo comune di tutta l'antichità: e le *purgazioni* dell'anima che le più antiche e celebri scuole della filosofia insegnavano ed esigevano dai discepoli, perchè fossero atti a percepire la dottrina che si dovea loro comunicare, non ha altro fondamento che il vero di che parliamo. E di qui il divino Maestro richiedeva uditori che avessero gli orecchi del cuore aperti ad udire: " *qui habet aures audiendi*, *audiat* ,, (1).

tellectus noster ipsi aeternae veritati , dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. VIDERE IGITUR PER TE POTES VERITATEM, quae te docet , si te concupiscentiae et phantasmata non impediant , et se tamquam nubes inter te et veritatis radium non interponant. Itin. III.

(1) Matt. XI.

In questo articolo il discorso è tutto sulla *cognizione riflessa*, che consiste non nella *prima percezione* delle cose (cognizione diretta) , ma in una *ricognizione* delle medesime. Nella cognizione diretta non cade *errore*, ma cade bensì *ignoranza*. Cioè l' uomo può esserne privo , egli la riceve dal di fuori, e a dargliela concorrono 1.° le cose sensibili esterne che ne somministrano la materia, 2.° i bisogni interni dell' organizzazione che sono probabilmente la prima occasione per la quale si muove l'intelletto alla percezione. Rispetto alla *prima riflessione* che produce la scienza popolare , i fonti di questa sono pure

ARTICOLO IX.

ESEMPIO DI ERRORE NELLA COGNIZIONE POPOLARE E COMUNE MOSTRATO DA S. AGOSTINO NELL' IDOLATRIA.

Conosciuto che la cagione dell' error formale è la volontà, la quale cede all' inclinazione che riceve in verso l'errore, massime quando il falso ha molta simiglianza col vero; applichiamo questa dottrina a qualche error solenne, acciocchè prenda da ciò maggior lume ed evidenza. E il piglieremo da santo Agostino, del quale è pure tutta questa dottrina.

Due specie di cognizioni abbiamo distinto, la *popolare* o di prima riflessione, e la *filosofica* o di riflessione ulteriore. Abbiamo veduto che l'errore si mette più assai agevolmente in questa seconda che nella prima; ma s'intrude però talo-

in parte esterni all'uomo, cioè sono 1.° il linguaggio che è la causa occasionale dell' atto del riflettere, 2.° le cose comunicate col linguaggio, che sonó l'oggetto della riflessione: e queste possono essere anche soprannaturali quali sono quelle contenute nella divina rivelazione. La *cagione* però vera dell'intendere e del riflettere è sempre dentro di noi, e quindi s. Bonaventura dice: *VIDERE IGITUR PER TE POTES VERITATEM:* alla quale sentenza si dee sottintendere: " date le condizioni necessarie, colle quali la ri- „ flessione possa operare „.

ra anche nella prima. S. Agostino ci dà esempio dell' errore popolare e comune, e dell' error filosofico; e mostra come l'uno e l'altro venga per debilezza e viltà della volontà umana che si lascia il più piegare e corrompere dalle passioni.

L'esempio che reca santo Agostino rispetto alla cognizion popolare è un errore capitale, ed universale, l'idolatria. Ecco il modo come egli descrive l'origine di questo errore: reco tutto il lungo passo, poichè è di sommo rilievo a conoscere diligentemente come avvenne che le menti di tutto, si può dire, il genere umano si travolgessero dal vero in tanta tenebra di perdizione.

" Poichè gli uomini *amarono* (ecco l'affetto occasion dell' errore) più le opere che l'artefice e l'arte stessa, essi vennero puniti CON QUESTO ERRORE (dell' idolatria): pel quale essi ricercano l'artefice e l'arte nelle opere stesse: e poichè nol posson trovare (conciossiachè Iddio non soggiace ai sensi del corpo, ma alla stessa mente soprasta), giudicano che le opere stesse sieno l'arte e l'artefice. Di qui trae l'origine ogni empietà non solo de' peccanti, ma ancora di quelli che sono dannati pe' lor peccati ". Di poi descrive il santo i progressi di questo errore dell' idolatria che vanno d'un passo con quelli della corruzione. Quanto una co-

sa falsa più simiglia alla vera, tanto è più facile l'errore, e si esige meno d' inordinazione della volontà a cadere in un tale errore, che a prendere per vero ciò che troppo più dissomiglia dal vero. Quindi in ragione della corruzione della volontà è l'accecamento della mente, e la grossezza dell' errore; fino che una volontà corrottissima non sa più far uso dell' intelletto, non sa più discernere nè pure le cose dissimilissime fra loro. E questo pare che si possa osservare ne' progressi dell' idolatria. S. Agostino descrivendoli osservò che gli uomini cominciarono ad *amare* le creature, poscia passarono ancora a volere *servirle* rendendosi volontariamente servi di queste: il che addita un progresso nella corruzione. Medesimamente nell' errore dell' idolatria è il corrispondente progresso: si cominciò dall' ingannarsi pigliando pel creatore le creature più belle, come quelle che sembravano più simili a lui; ma quindi si estese questa confusion di mente sulle creature tutte anche le più deformi, pregiando per divinità ciò che era lontanissimo dall'aver pur colla divinità alcuna nè anco apparente similitudine di perfezione. Sentiamo s. Agostino.

" Non pur vogliono gli uomini scrutare le ,, cose create contro il precetto di Dio, ed amar ,, esse in luogo della legge e della verità, -- ma

,, aggiungono ancora di dannazione in dannazione
,, questo, che vogliono non che *amare*, pur *servire*
,, la creatura a preferenza del creatore, e prestarle
,, un culto in tutte le sue parti dalle somme fino
,, alle più basse ,,. Ecco ben caratterizzati i due gradi della corruzione: a questi rispondono i gradi dell'errore. Prima s'inganna l'intelletto, pigliando per Iddio le cose più simili a Dio: " Alcuni si
,, tengono in questo, di prestare un culto all'ani-
,, ma come a sommo Dio, a questa prima creatu-
,, ra intellettiva che il Padre fabbricò per la veri-
,, tà, e acciocchè sguardi sempre nella verità, e
,, per questa conosca se stessa (1), poichè in ogni
,, modo è a lei SIMILISSIMA ,,.

Il secondo errore e più grosso dell'intelletto è di prendere per Iddio le cose che sono a Dio più dissimili: " Di poi (gli uomini), segue s. Agostino,
,, vengono alla vita genitale, per la qual creatu-
,, ra Iddio eterno e incommutabile fa le cose
,, visibili e temporali atte a generare. Quindi
,, agli animali discendono, e da questi scadono
,, a prestare un culto agli stessi corpi: e fra
,, questi eleggono prima i più belli, tra' quali

(1) Badisi come santo Agostino insegni costantemente che l'anima ha bisogno della *verità* (idea prima) per conoscer se stessa: non gli basta già il sentimento dell'IO; in una parola l'anima non è nota a sè per se stessa.

,, primeggiano grandemente i celesti. E frà essi
,, presentasi il sole, ed alcuni si restano in esso.
,, Alcuni altri credono degno di culto anche lo
,, splendore della luna: la quale, come si dice,
,, è a noi più vicina, sicchè una bellezza più
,, vicina a noi mostra. Altri poi v'aggiungono
,, ancora i corpi dell' altre stelle, e tutto il
,, cielo cogli astri suoi. Altri al cielo etereo
,, associano l'atmosfera, e a questi due superio-
,, ri elementi corporei sottopongono l'anime pro-
,, prie. Ma fra tutti sembra loro di esser al
,, sommo religiosissimi quelli che tutto il com-
,, plesso delle creature, cioè tutto il mondo
,, con tutte le cose che in esso sono, e la vita on-
,, de altri spira ed è animato, che alcuni corporea
,, altri incorporea esser credettero: tutto questo
,, complesso in somma credono essere un cotale
,, gran Dio, di cui l'altre cose sien parti. Poichè
,, non conobbero l'autore e il fondatore di ogni
,, creatura. Quindi precipitarono a' simulacri, e dal-
,, l'opere d' Iddio giù s'inabissarono in fino al-
,, l'opere proprie, che pur ancora sono visibi-
,, li,, (1). Nella quale specie d'Idolatria de' simu-
lacri s. Agostino nota giustamente un errore mag-
giore della idolatria della natura: poichè la natu-

(1) *De V. R.* XXXVII.

ra almeno è sommamente più grande ed augusta delle opere umane, e in qualche modo più simile a Dio, giacchè è l'opera di Dio.

ARTICOLO X.

ESEMPIO DI ERRORE NELLA *COGNIZIONE FILOSOFICA* MOSTRATO DA S. AGOSTINO NELLA INCREDULITÀ.

Dopo avere Agostino parlato dell' Idolatria come di errore della cognizion *popolare*, viene a parlare della Incredulità che è buono esempio di errore nella cognizion *filosofica*.

E anche questo errore il descrive siccome un effetto di volontà piegata al male ed a questo cedente. " V'ha, egli dice, un più tristo e più ,, basso culto di simulacri, col quale gli uomini ,, coltivano i loro fantasmi, e ossequiano sotto ,, nome di religione checchè ripensando con ani- ,, mo ERRANTE, e con superbia e boria ven- ,, nero immaginando, trascorrendo a tale termine ,, che si lascino venire in mente che non si debba ,, già più prestar culto a cosa veruna, ed essere ,, ingannati gli uomini che si ravvolgono nella ,, superstizione, e s'implicano in una misera ser- ,, vitù ,,. Cioè il desiderio di una libertà disfrenata è il germe, secondo Agostino, della incredulità; di una libertà che sottrae l'uomo dal domi-

nio giusto di Dio: e questo è lo spettacolo di tutti i tempi, la storia intera dell' incredulità, da' giganti della Scrittura, fino a' sofisti dell' età nostra. " Ma indarno, seguita a dire il santo dotto-
,, re, così si consigliano: che non ottengono di
,, non servire: rimangono gli stessi vizj da'quali
,, sono tratti a pensar così e con ciò stesso a de-
,, stinar loro un culto. Conciossiachè servono co-
,, testoro ad una triplice passione, o di piacere,
,, o di eccellenza, o di un cupido sguardo. Nego
,, che vi sia alcun di cotesti i quali credano non
,, doversi prestar culto a nulla, ch' egli non sia
,, suddito a' godimenti di carne, o non istudj
,, una vana potenza, o non immattisca dietro a'
,, diletti di qualche vano spettacolo. -- Sicchè con-
,, tenendo il mondo tutte queste cose temporali,
,, servono a tutte le parti del mondo quelli, che
,, tratti dall' amore del mondo credono che non
,, si debba dar culto a nulla per non servire ,, (1).

Di tutte le quali cose è da conchiudersi con Agostino, " che nella Religione NON POTEVA
,, cadere nessuno ERRORE, se l'uomo non aves-
,, se dato il suo affetto ed il culto, invece che a
,, Dio, allo spirito, o al corpo, o a' suoi proprj
,, fantasmi ,, (2).

(1) De V. R. XXXVIII.

(2) *Quamobrem sit tibi manifestum atque perceptum,*

Ma gli uomini che sono caduti nel fatale errore di che parliamo, hanno la mente confusa, e non sono più atti a riconoscere tranquillamente la verità.

Quindi il loro ritorno alla verità dee cominciar dalla *fede* assai meglio che dal *ragionamento*, ed è questo quel preclaro servigio, che come abbiamo già più sopra notato (1), presta l'*autorità*: ella supplisce all' infermità della riflessione resa turbata ed incerta da un mal disposto volere. " Quantunque, dice il grand'uomo che abbia-
,, mo fin qui seguitato, giacciano i miseri in tan-
,, ta estremità da sofferire il dominio de' vizj --
,, tuttavia fino che in questa vita si trovano pos-
,, sono rimettere la battaglia e vincerla ancora ,,.
E quale è di ciò la condizione? " se prima
,, credono ciò che non valgono ancora ad in-
,, tendere ,, (2).

NULLUM ERROREM in Religione esse potuisse, si anima pro Deo suo non coleret animam, aut corpus, aut phantasmata sua. De V. R. X.

(1) Facc. 171 e segg.

(2) De V. R. XXXVIII. *Si prius credant quod intelligere nondum valent.*

ARTICOLO XI.

SI CONTINUA L'ANALISI DELL' ERRORE: L'ERRORE SUPPONE *CONFUSIONE* NELLA MENTE.

L'errore materiale nasce da certi *dati erronei* che non dipendon da noi, ricevuti o dall'autorità, o da una potenza *cieca* (1).

(1) Si dimanderà come una potenza cieca possa darci de' *dati erronei*, mentre in ciò che è cieco non c'è nè errore nè verità: la potenza cieca dà quello che può dare, e non falla mai. Ecco la risposta a questa ragionevolissima dimanda. Una potenza cieca può dare de' *segni convenzionali*, e da questi nasce l'errore. A ragion d'esempio, nel caso della mano cha scrive in un calcolo il numero 3 in luogo del numero 4 mossa meccanicamente, il numero 4 scritto dalla mano è quello che contiene l'errore. Vero è che questa cifra 4, considerata nella sua esistenza propria, non contiene nè errore nè verità, ed è in questa sua esistenza che è prodotta dalla potenza cieca. Quindi la potenza cieca che la produce non mette in essa nè errore nè verità. Ma noi consideriamo quella cifra come un segno di quattro unità risultanti dal calcolo, e così noi le aggiungiamo involontariamente l'errore che si chiama materiale. Noi non facciamo con ciò che prendere quella cifra per indicazione di quanto fu convenuto d' esprimer per essa; e questo facciamo bene; poichè è giusto che ad ogni segno aggiungiamo il valor convenuto, nè altro far possiamo. Ma questo nostro fatto che per sè è giusto e privo d'errore, associato insieme coll' atto della mano cieco, ma che pure non si può chiamare erroneo, fa uscir l'*errore* in fine del calcolo, il quale errore consiste " a pren-

L'errore formale all'incontro è quello nel quale i *dati* su cui giudica sono somministrati dalla natura dello spirito intelligente, cioè sono le percezioni ed idee che formano la cognizione diretta.

Quivi l'errore non nasce se non accompagnato da una *confusione* nella mente.

E in vero questo errore ha luogo quando noi riflettendo sulle nostre percezioni ed idee prendiamo l'una per l'altra, il che è un confonderle insieme. E per conoscere meglio come ciò avviene, riduciamo l'errore alla formola più comune: " L'errore è allora quando noi attribuiamo ,, ad un soggetto un predicato che non gli si con- ,, viene ,, (1). Ora esaminando questa formola fa-

,, dere il risultato per l'opera di una facoltà intelligente , ,, mentre non fu solo l'opera di questa, ma v'ebbe parte una ,, facoltà cieca ,,. Ma perchè quest' errore o è inevitabile , o certo non giova mettersi da lui al sicuro, eziandiochè si potesse; perchè volendo far questo si farebbe un male maggiore di quello che si cerca evitare ; perciò dicesi involontario e materiale, ove l'uomo pur se ne metta al sicuro giudicando " che quel risultato sia l'opera della pura facoltà ,, intelligente *provvisoriamente* , e non inappellabilmente ,, riconoscendo la possibilità che lo sbaglio s'introduca per le accennate cagioni.

(1) È manifesto, come fu accennato , che in questa formola si può comprendere ancora quell' errore che consiste nel negare un predicato ad un soggetto al quale conviene,

cil cosa è vedere, che si può ridurla a quest'altra come a suo equivalente, " L'errore è allora ,, che noi prendiamo una intellezione per un'altra.

E veramente quando io attribuisco ad un soggetto un predicato che non gli appartiene, che cosa fo io, se non formarmi di quel soggetto un concetto diverso dal vero? Cioè io penso che quel soggetto sia tale quale egli non è, io penso che abbia quel predicato ch'egli non ha. Vi hanno dunque nella mia mente due intellezioni possibili, l'una è il concetto vero della cosa, cioè io concepisco la cosa senza quel predicato, l'altra è il concetto falso, cioè io concepisco quella cosa stessa col predicato. Ora avendo presente la concezione di queste due cose, io prescelgo la seconda alla prima, e dico, a ragion d'esempio, " la cosa ,, così denominata, o la cosa che produsse in me ,, questo sentimento ec. ha il tale predicato ,,; mentre avrei dovuto dire il contrario. Prendo adunque la cosa col predicato, per quella che produsse in me quel sentimento, o che in altro modo mi è determinata e che non ha il detto predicato. Succede dunque nella mia mente uno scambio, una confusione di due intellezioni; io

purchè si prenda il predicato come un valore incognito che può essere negativo o positivo.

creo una congiunzione che non esiste, e affermo che esista.

Egli è evidente che riflettendo io sulle cose che sono nella mia mente, non posso vedervi quello che non v'è, nè diversamente da quello che v'è, se l'occhio della mia riflessione a cui è guida la mia volontà, non dice di vedere ciò che non vede, cioè non mentisce. Che se gli par di vedere, questa cosa che a lui par di vedere dee esser un idolo da lui creatosi. Ma una vera creazione è superiore alle forze dello spirito umano, è straniera all'uomo. Ciò adunque che si dice crear l'uomo a se stesso, non può essere che un falso accozzamento di ciò che già preesiste nella sua mente. Ora fino ch'egli fa questo accozzamento, ancora non erra; purchè sappia che è suo lavoro; e nol prenda per ciò che la natura stessa gli ha prodotto nella mente, in somma per la verità della cosa. L'uomo ha dunque le cose percepite, ha le sue finzioni, prende queste per quelle; ecco l'errore. Ma mettendo l'uomo la finzione nel luogo della percezione (1), egli fa due cose: 1.° finge, 2.° toglie questa sua finzione in luogo della verità (percezione), disconoscendo questa, e riget-

(1) O in luogo de' *rapporti* delle percezioni, e di tutte le conseguenze che sono dalle percezioni determinate, e che in esse virtualmente si contengono.

tandola. Un tale rigettamento che fa l'uomo di quella verità che ha pure nella sua mente è ciò che completa e informa l'errore.

Ora questa operazione colla quale l'uomo cade in errore, conviene che si produca necessariamente a traverso di tenebre, e di confusione d'idee, come la sua natura stessa il mostra: conviene che l'atto della riflessione si tolga dal mirare in ciò che è nella mente da natura, figgendosi in ciò che vi è artefatto e finto, e che queste due cose le compenetri in uno per così dire, od anzi che colla intellezione finta cuopra e veli la vera, ciò che equivale ad un tentativo di distruggerla, se fosse possibile: ma questo è impedito dalla natura limitata, sebbene il turbamento della riflessione può crescere indeterminatamente, ed ella rendersi inetta interamente a discernere il vero ch' ella ha cercato lungamente di soperchiare e rinnegare; il quale stato della riflessione è ciò che si chiama appunto *confusione* ed oscurità della mente.

ARTICOLO XII.

L'ERRORE SI FA MEDIANTE UNA SOSPENSIONE INGIUSTA DI ASSENSO.

Analizzata la natura dell' errore rispetto all'intelletto, abbiamo trovato ch' egli consiste in una *confusione* d' idee delle quali l'una si scambia coll'altra (1).

(1) Art. precedente. Chi è che fa questa operazione di scambiare l'una idea coll' altra? L'IO, il soggetto. Ora che operazione viene ad esser questo scambiamento delle idee? a qual facoltà appartiene? Noi abbiamo distinto l'*idea* dal *verbo* della mente (Vol. III. facc. 181 e segg.). Ora l'operazione che fa il soggetto che erra appartiene alla facoltà del verbo, e non a quella delle idee, ed ecco in che modo. La facoltà delle idee ha per suo termine l'idea in quanto è generale; ma la facoltà del verbo fissa e determina il particolare nel generale, cioè pronunzia, e pronunziando pone qualche cosa di particolare nel generale. La facoltà del verbo adunque è la facoltà di giudicare, e nel giudizio interiore sta solo l'errore (facc. 296), cioè nel risultamento del giudizio, il quale risultamento è atto ad essere espresso con una parola anche esterna; perchè non è una semplice apprensione passiva, ma è un effetto dell' energia del soggetto che eccitata in sè stesso una maggior forza ha dato, direbbesi, corpo a ciò che languidamente avea prima percepito, e l'ha determinato con tutte le sue determinazioni necessarie acciocchè veramente *sussista*, e così possa essere espresso. Questo è tutto ciò che di simile alla creazione fu conceduto all'umana natura.

Consideriamo ora l'errore rispetto all'operazione della volontà che muove l'intelletto a produrlo.

Noi possiamo esprimere la natura di quest'atto colla formola seguente: " l'errore nasce dal ,, portare che si fa un giudizio mentre le idee ,, nella nostra mente sono ancora in uno stato ,, indistinto e confuso nel quale è facile di scambiar l'una coll'altra ,,.

Sieno nella nostra mente due idee, un predicato ed un soggetto, in uno stato di perfetta distinzione fra loro (1), e distinta pure e chiarissima sia l'idea del loro nesso; egli è impossibile al tutto, fino che la mente rimane in questo stato, che noi acconsentiamo all'errore, come abbiamo detto parlando dell'evidenza delle proposizioni geometriche (2).

Ma se l'uomo è di mala volontà, ed odia una

(1) Le idee sono distinte per sè stesse, nè possono mai confondersi: ma qui si parla delle idee riflesse. E per parlare più accuratamente, è la *riflessione* quella che si turba e tentenna quasi cercando questa o quell'altra idea, ed avviene ch' ella colpisca e si fermi in una invece che in un' altra, e quindi ella le scambia e non trova quello che cerca. La *confusione* adunque a cui va soggetta la nostra mente, ha la sua propria sede nella sola facoltà di riflettere, la quale può esser guidata sempre dalla volontà.

(2) Facc. 343 e segg.

verità ed ama l'errore contrario, che farà egli per potersi abbandonare nell'errore?

Egli cercherà da presentare a se medesimo qualche sofisteria, per la quale egli possa sospendere il suo assenso, e confondere un poco le proprie idee, e così torsi di quello stato di chiarezza nel quale egli prima si trovava. Il che a fare non è il più delle volte difficile: perciocchè vi sono sempre delle ragioni generali per lo meno atte a sospender l'assenso: e si vede di molte persone ostinate nella propria opinione, che non sapendo più che rispondere alle obbiezioni che si fanno loro, si contentano di confessare la propria ignoranza, ma non di cedere; e anzi il più delle volte mettono termine alla disputa coll'addurre in mezzo l'ignoranza e la fallacità a dirittura della stessa ragione umana, pigliando il tuono, solamente in quell'istante appunto, di persone modeste e guardinghe nelle loro investigazioni, e tutto il frutto che avrete cavato dalle vostre convincenti e stringenti ragioni, sarà puramente quello di sentirvi dare dolcemente degli avvisi generali di sobrietà e di moderazione nel pensare e nell'investigare, avvertendovi con molta gravità che v'è un confine nel sapere umano, e che non conviene spingersi nelle cose imperscrutabili ed oscure. Il che per quanto ridicolo possa essere, non

è però meno frequente ; e forma una prova convincente che l'uomo, il quale non vuole dare l'assenso ad una proposizione , nol darà mai , perchè troverà sempre una ragione generale, un " chi sa ,,? un riparo insomma o nella propria ignoranza , o anche in un affettato scetticismo, per sostenere il pieno suo assentimento dalla proposta verità.

Ma lasciando questo caso di somma ostinazione nell'errore , chi ha una volontà almeno generale di conoscere il vero , può rendersi troppo meticuloso e timido nel dare l'assenso alla verità lucente , ove sia prevenuto ed occupato da un soverchio timore dell'errore E perciò una delle regole per evitare l'errore , che varrà assai a costoro , dee essere la seguente:

" L'uomo disponga la propria volontà in mo-,, do da non dovere indugiar punto a dare l'as-,, senso alla verità conosciuta ,, , ma sì tosto che conosce il vero, egli dia a lui il suo pronto e pieno assentimento.

E una candida prontezza di assentire lietamente alla presenza del vero è ciò che forma e contrassegna gli uomini retti e virtuosi , i quali perciò sono sempre dotati di uno squisito buon senso in discernere e conoscere la verità.

La sospensione all'incontro affettata del proprio assentimento, o la troppa pusillanimità prodot-

ta da un soverchio timor dell' errore, rovescia sovente nell' errore stesso (1); perciocchè dà

(1) Se mi si dimandasse un esempio di questa specie di errori venuti da una soverchia sospensione di giudizio, e ritrosia in dare l'assenso, addurrei tutta quella serie di errori ne' quali cadono i moderni sensisti per l'incontentabilità delle loro ricerche relativamente alle proposizioni astratte. Costoro hanno una immensa difficoltà di ammettere che la nostra mente possegga de' *concetti universali*, per gli quali con uno sguardo solo percepisca una specie intera di esseri possibili: e questa difficoltà de' sensisti s'è resa ne' nostri giorni generale, effetto della diffusione generale delle loro dottrine. Questo nasce indubitatamente da mancanza di *osservazione interna*, dalla quale i sensisti rifuggono rannicchiandosi nella sola *osservazione esterna*. Ma ecco in qual modo nasca loro una tanta difficoltà. Essi si mettono a fissare colla loro attenzione un *concetto universale*. In questo stato non possono stare a lungo che non si metta in moto la loro immaginazione, potenza molto attiva in tutti gli uomioi, ma ne' sensisti quasi esclusivamente attiva, perchè risuscita le immagini de' sensi corporei che sono i soli fonti della loro filosofia. Ora l'immaginazione presenta e surroga ben tosto immagini o fantasmi di cose singolari, e così l'universale che prendevano a contemplare è loro sfuggito interamente d'innanzi. Dall'esperimentare adunque ch' essi non possono fissare lungamente la loro attenzione nel puro universale, conchiudono che questo non esiste punto. Non avverrebbe loro questo, se non esigessero di fissare a lungo l'universale, nè di formarsene una *immagine* ch' egli somministrar non può; ma se tosto che il pensano lo concedessero ed ammettessero, senza voler applicare ad esso quel modo di concepire che è solo proprio delle cose corporee e singolari. Questa fissazione del puro universale è poi tanto più difficile,

tempo alla mente di confondersi, e alla riflessio-

quanto egli è più universale, e perciò il concetto dell'essere in universale o sia il concetto della *verità* è quello che richiede più astrazione, cioè da cui si dee più tener rimosse le immagini, e alla cui luce più prontamente assentire. Preveggo perciò che questo sarà il massimo impedimento che incontrerà la mia teoria presso i *sensisti*, o gli uomini avezzi a pensare secondo il metodo di quelli. Voglio però far osservare, che l'osservazione ch'essi fanno, cioè che non si possa a lungo tener ferma la mente sugli *astratti*, non fu già sconosciuta nè pure a que' filosofi che ammisero gli astratti e gli universali nella mente, ma che questi non hanno creduto che per un simigliante fatto, nascente dalla costituzione mista dell'uomo, si dovesse rigettare il fatto degli universali. Uno di questi fu certo s. Agostino, il quale del pronto assenso che si dee dare alla verità, senz'altre ricerche parla in questo modo: " Quando tu senti dire: Dio è verità, ,, non voler cercare, che cosa è la verità. Poichè tosto ti si ,, affacceranno le caligini delle immagini corporee, e le nu- ,, bi de'fantasmi, e turberanno il sereno che di primo tratto ,, ti risplendette quand' io nominai verità: *quae primo ictu* ,, *diluxit tibi cum dicerem veritas* ,, (*De Trinit.* VIII. 2). Questa osservazione che l'uomo non può tenersi a lungo in un concetto astratto, e ch'egli cerca naturalmente di vestirlo di forme corporee, e che venuti all'ultimo concetto generalissimo della verità si dee appagarsene tosto senza cercar oltre, poichè questo cercare non è che un volersi rovesciare di nuovo giù da quell'apice di pensiero a'corpi prima abbandonati, fu fatta sempre da' migliori scrittori; e valgami per tutti il celebre scozzese Giovanni Duns, che con queste parole, nel secolo XIV, commentava il passo di santo Agostino: " Quando si astrae un concetto universale dal singolare, ,, quanto quel concetto è più universale, tanto è più diffi-

ne col movimento delle immagini e delle idee di turbarsi.

,, cile all'intelletto il tenersi a lungo in un tale concetto.
,, E ciò avviene perchè è un'inclinazione naturale che ci
,, porta a immaginare un singolare quantunque volte noi
,, intendiamo un universale. E per la stessa ragione più
,, a lungo e più facilmente noi possiamo tenerci in un
,, concetto universale, quanto questo è più simile al singo-
,, lare che riluce nell' immagine. Ora essendo i concetti uni-
,, versalissimi più rimoti dallo stesso singolare, quindi più dif-
,, ficilmente possiamo mantenere l'intelletto nel concetto
,, delle cose più di tutte le altre universali. Ciò posto, nel-
,, la concezione di Dio sotto il concetto universalissimo di
,, verità, non si dee cercare (dice santo Agostino) che sia
,, la verità, cioè non voler discendere a qualche con-
,, cetto particolare. -- Perciocchè discendendo a un tale
,, concetto che più s'avvicina e riluce nell' immagine fan-
,, tastica che tosto s'affaccia, si perde quel sereno di ve-
,, rità, cioè quella verità sincera, nella quale si percepi-
,, va Iddio. Poichè tosto in tale scadimento si viene a per-
,, cepire la verità contratta, che a Dio non conviene, al
,, quale conveniva la verità concepita comunemente e non
,, contratta ,, (In I. Sent. D. III. q. 4.).

ARTICOLO XIII.

L'ERRORE TALORA SI FA MEDIANTE UN AFFRETTAMENTO O PRECIPITANZA IN DARE L'ASSENSO.

L'errore non cade se non dato uno stato di mente in cui sia confusione cioè mancanza di distinzione d'idee (1).

Quando però la mente nostra è venuta ad uno stato di distinzione d'idee, la volontà può ancor produrre l'errore, non già fin che dura questa distinzione, ma sospendendo per qualche istante l'assenso, e cogliendo questo mezzo tempo a turbare quella serenità e chiarezza, inducendovi intanto del turbamento e della confusione (2).

Quando poi la mente non è pervenuta allo stato di distinzione d'idee, e tuttavia la volontà conchiude l'assenso, nasce l'errore per un affrettamento o precipitanza di giudizio: del che ora dobbiam parlare.

La volontà che precipita l'assenso, e muove l'intelletto a chiudere il giudizio prima che abbia rese distinte le idee di cui fa uso in giudicando, può far ciò per due motivi, 1.° perchè ami l'errore, di che ella coglie tosto il momento della

(1) Art. XI.

(2) Articolo precedente.

confusione per abbracciarlo e farlo passare nel proprio animo per verità, 2.° perchè ami di spacciarsi con una decisione, e troppo le gravi uno stato di sospensione e d'incertezza.

Io ho enumerato sette cagioni che hanno potere di produrre inclinazione nella volontà, cioè 1.° il bene conosciuto nell'oggetto (1), 2.° la perfezione della cognizione intellettiva, 3.° la sperienza sensibile, 4.° l'immaginazione, 5.° le passioni, 6.° le abitudini, 7.° l'istinto (2). Le cinque prime di queste forze producono nella volontà una inclinazione verso o contro l'oggetto, e quindi influiscono perch'ella affretti il giudizio dell'intelletto per amore ovvero odio dell'oggetto, in una parola per amore di ciò che trova nell'errore. Le due ultime producono bene spesso nella volontà una inclinazione ad affrettare il giudizio non tanto per amore ovvero odio dell'oggetto del giudizio, quanto per la pena che l'uomo prova a tener sospeso il giudizio, ove un istinto od una abitudine di giudicare temerariamente lo sollecita ed istantemente il promuove.

In fatti la sospensione di giudizio per noi è naturalmente una pena fino che la riflessione non ce n'abbia fatto conoscere la necessità, ed

(1) S'intende viceversa anche il male.

(2) Facc. 348.

è allora solo che cominciamo ad andare a rilento nel pronunciare.

Intanto fino dal primo sviluppo della nostra mente un istinto ci porta a conchiudere dietro le prime apparenze senza darci pensiero di rendere prima distinte le nostre idee. Questo istinto è prodotto, come ho toccato altrove, da' bisogni della nostra vita animale, i quali per la unità del soggetto mettono in moto tutte le forze del soggetto, e quindi le intellettive ancora, per la propria conservazione. Ora questo istintivo movimento dell' intelletto procedendo da' bisogni sensibili, è naturale che sia avventato e frettoloso; poichè il senso non conosce indugio, ed è sua proprietà essenziale di operare con fretta (1).

L'uomo dunque comincia per uno istinto ad affrettare i suoi giudizj fino dalla culla, e in tal modo acquista un' abitudine di precipitazione nel giudicare, che si ravvisa massimamente nel popolo: il qual vizio solo colla coltura, collo studio o sia con una lunga siflessione si corregge (2).

(1) Perchè il senso è portato al suo scopo particolare, senza conoscere nulla fuori di quello, e quindi non ha riguardo a nulla nell' operare.

(2) Ne' fanciulli si ravvisa una mirabile rettitudine in giudicare, e così pure si trova bene spesso una giustizia e rettezza ne' giudizj che porta un popolo preso complessiva-

Ora sia che la volontà venga inclinata a muovere l'intelletto acciocchè egli consenta in un falso giudizio dall' amore dell' errore e dall' odio del vero contrario, sia che sia inclinata a ciò dal desiderio di veder prontamente decisa la cosa, e dalla pena ch' ella prova a protrarne la decisione; certo è che se la volontà non cede a questa inclinazione, l'errore non nasce. Sicchè chi ama in generale la verità, eziandiochè in particolare non sia privo di passioni e d'impulsi contrarj all' equità del giudizio, dee munirsi di quella prima regola fra le quattro del Metodo di Cartesio, che è contro

mente. La rettitudine de' fanciulli nasce dall' essere essi ancora privi di passioni o meno a queste soggetti, come pure dal non avere contratte perverse abitudini, pregiudizj ec. La rettitudine del popolo nasce dall' essere egli esente necessariamente da passioni raffinate e dalla meditazione e sofisterie degli uomini colti ajutate, o alimentate da' mezzi che hanno i grandi signori. La rettitudine però del popolo e de' fanciulli non impedisce che anch'essi soggiacciano ad errori; da' quali si vedono andare esenti i savj i quali congiunsero allo studio delle scienze la virtù e la pratica delle cose umane. Questi prudenti sono quelli che si cautelano maggiormente dagli errori perchè non li amano, tenendo a freno le passioni, e contemporaneamente regolando il naturale istinto che ci porta a conchiudere precipitosamente, colla riflessione illuminata dall' esperienza che ha loro insegnato a conoscere il pericolo di errare, di che fu resa in essi abituale la sospensione del giudizio, e l'esame freddo ed accurato della causa su cui pronunciano.

la precipitazione del giudizio, e che a me piace di esporre così,

" Si sospenda il giudizio fino che le idee
,, del predicato, del soggetto e del loro nesso
,, non sono bene distinte nella mente, ma si ado-
,, peri ogni diligenza di renderle distinte, e quan-
,, do sono rese tali, allora solamente si concluda
,, il giudizio ,,.

CAPITOLO XV.

DELLA PERSUASIONE RIFLESSA DELLA VERITÀ E DELL'ERRORE.

Ho parlato della persuasione naturale e spontanea de' primi principj (1); ora gioverà che io dica alcuna cosa altresì della persuasione volontaria e riflessa che forma l'uomo in sè medesimo consentendo nella verità o nell'errore; alla quale massimamente conviene il nome e la natura piena di persuasione.

(1) Cap. VI, facc. 155 e segg.

ARTICOLO I.

DELLA PERSUASIONE RIFLESSA IN GENERALE.

Ciò che fu fin qui ragionato mostra questo fatto, che la *persuasione* riflessa che un uomo acquista in una opinione è l'effetto congiuntamente della volontà e dell'intelletto.

" Questa persuasione è un riposo dell'in-
,, telletto in un assenso dato volontariamente ad
,, una proposizione ,, (1).

La volontà muove l'intelletto, e l'intelletto mosso dalla volontà aderisce ad una proposizione e s'acquieta in essa: così nasce questa persuasione.

Quando la proposizione è formalmente falsa, allora la persuasione è più opera della volontà che dell'intelletto. La volontà bramandola vera, si approfitta di quel poco di confusione che si trova nelle idee, per ispingere l'intelletto ad una *credenza* di cui egli non vede distinta la falsità, quindi con leggerezza crede ed approva il falso confuso e scambiato pel vero. Ma non sarà disutile che noi esaminiamo tutti i diversi gradi ne' quali entra

(1) Colla parola proposizione intendo una opinione qualsiasi e in qualsiasi modo espressa, come ho già dichiarato altrove.

l'opera della volontà a produrre la persuasione ne' varj casi ne'quali l'intelletto dà l'assenso.

ARTICOLO II.

DELL' EVIDENZA, E DELLA PERSUASIONE PRODOTTA DAL PRIMO CRITERIO DELLA CERTEZZA NE' PRINCIPJ.

L'apprensione e l'assenso a' primi principj non è libero ma è necessario.

L'apprensione è naturale, cioè è la *natura* quella che la fa in noi: l'assenso poi che noi irresistibilmente loro diamo, viene dalla loro *evidenza*.

L'*evidenza* io mostrai nascere dalla universalità e necessità dell' idea dell' essere, ove sono i primi principj radicati: poichè la cosa non può essere in altro modo che come quell' idea accenna, comprendendo ella in sè ogni possibilità, e non essendo altro la possibilità, che quella medesima idea. Ora questa idea essenziale alla mente e perfettamente semplice dee risplender sempre nella mente, e secondo essa sola, come secondo suprema regola logica, dee la mente formare tutti i suoi giudizj non solo veri ma ancora falsi, senza però che la falsità di questi dipenda punto da quella regola infallibile, ma solo dal mal uso che il soggetto fa di quella regola.

La parola *evidenza* però merita qualche altro dilucidamento, poichè è parola di cui molto si abusò e fu tolta in diversi significati.

A questo abuso o a questa incertezza de'filosofi sul significato della parola *evidenza* condusse in parte la sua etimologia, la quale non esprime che una chiara visione o percezione. Ora una semplice visione o percezione non è più che un fatto contingente e non punto necessario; quindi non si vede come ciò che era contingente e accidentale potesse esigere un assenso necessario; e non mancarono de' filosofi che dissero avervi un' evidenza fallace, ed una evidenza veritiera, e credettero di dover dimandar qual sia il criterio dell' evidenza.

In vero, ponendo che l'evidenza non sia più che la chiara visione di una cosa in generale, questa non racchiude in sè ancora un giudizio: e fra la visione e la cosa veduta corre una sì reale e sostanziale differenza, che portando noi giudizio sulla cosa veduta dietro una sola visione di lei, questa ci potrebbe ingannare, e la visione nostra sebben chiara, sebbene evidente, esser fallace.

Per levare adunque tutti questi equivoci pe' quali si trasforma l'evidenza intellettiva in una semplice visione simile a quella della vista esterna, conviene senza dubbio dichiarare la natura della

evidenza intellettiva, e dimostrare che questa *evidenza* non racchiude già solo il concetto di una chiara apprensione della cosa, ma sì il concetto di una apprensione necessaria. Ecco adunque la definizione che noi diamo della evidenza intellettiva:

" L'evidenza intellettiva è l'apprensione della ,, necessità della proposizione ,,.

Intesa in questo modo l'*evidenza intellettiva*, ella presenta non solo il fatto della *percezione*, ma la *ragione* ancora che produce irresistibilmente il nostro assenso e determina il nostro giudizio: e questa ragione, questa forza che ha in sè l'evidenza intellettiva, è la necessità della proposizione a cui si assente.

Ora la persuasione dell'evidenza intellettiva ne' primi principj è massima dalla parte dell'intelletto, e si sottrae al tutto alle forze della libertà umana, la quale, come abbiamo già prima detto, non vale ad oppugnare la natura, nè può negare ciò che l'intelletto vede necessariamente.

ARTICOLO III.

DELLA PERSUASIONE PRODOTTA DAL CRITERIO DELLA CERTEZZA NELLE CONSEGUENZE.

L'evidenza intellettuale è sempre una *necessità* veduta dall'intelletto in una proposizione (1).

Le prime proposizioni sono di una necessità che non si può a meno di sentire.

Ma v'ha una quantità di proposizioni di conseguenza, le quali non mostrano in sè alcuna necessità: per queste non v'ha egli dunque alcuna *evidenza intellettiva*?

Non si può rispondere a questa dimanda senza veder prima in che consista l'evidenza delle proposizioni di conseguenza.

" L'evidenza intellettiva delle proposizioni ,, di conseguenza si ha quando si vedono queste ,, proposizioni ne' principj ,, cioè quando si vede chiaramente il nesso della proposizione di conseguenza col principio supremo, e si vede che se la proposizione fosse falsa, falso sarebbe il principio supremo ove falsità non si può pensare.

Ora la proposizione di conseguenza può essere contenuta nella proposizione suprema e per

(1) Art. precedente.

sè evidente in due modi, cioè 1.° o per la sua stessa natura e null'altro, 2.° ovvero dato che sia un fatto, una condizione contingente. Nel primo caso la proposizione ha una necessità e quindi un'evidenza *apodittica*, nel secondo caso la proposizione ha una necessità e quindi una evidenza *ipotetica*. Dichiariamo tutto ciò con degli esempi.

Questa proposizione " Io in questo istante debbo muovermi o star fermo ,, è di quelle che si chiamano proposizioni *necessarie*.

" Io mi muovo ,, è di quelle proposizioni che si chiamano *contingenti* perchè è possibile l'opposto.

E così queste due proposizioni sono bene denominate fino che si considerano in astratto siccome proposizioni possibili : ma se noi le consideriamo attualmente in un soggetto il quale ha dato l'assenso ad entrambi quelle proposizioni, in tal caso dico che la *certezza* che ha questo soggetto di entrambi quelle proposizioni inchiude egualmente una necessità; ma per la prima una necessità *apodittica*, per la seconda una necessità *ipotetica* : e quindi quelle proposizioni unite all'assenso ragionevole dato loro, diventano necessarie ambedue, ma la prima apoditticamente , la seconda ipoteticamente.

S'intende meglio quanto dico, se l'assenso

dato alla necessità di quelle due proposizioni si esprima nell'annunciazione delle medesime. Esse allora si trasformano in quest'altre:

" Sono certo che in questo istante io deb-
,, bo muovermi o star fermo ,,.

" Sono certo che io mi muovo ,,.

In ambedue queste proposizioni si esprime la certezza. E onde viene questa mia certezza?

La certezza non viene mai che da una necessità.

La necessità di dar l'assenso alla prima è la necessità assoluta della proposizione, nella quale si vede non potersi pensare cosa diversa da ciò ch'ella annunzia, perchè non si danno che due casi contrarj *possibili*, del muoversi e dello star fermo, quindi ella racchiude in sè tutte le *possibilità*, il che costituisce la necessità apodittica, in una parola ella è un caso del *principio di cognizione.*

La necessità di dar l'assenso alla seconda proposizione non nasce dalla proposizione stessa, che non ha nulla in sè di necessario, ma nasce da un fatto sotto inteso, cioè dalla coscienza che ho di muovermi, e dall'immediata e naturale percezione che fa il mio intelletto di ciò che passa nella coscienza (1).

(1) Quindi gli antichi dicevano che la cognizione intellettiva versa sempre intorno a' necessarj: *intellectus*, dice Ari-

Dato dunque il fatto della percezione intellettiva del movimento, il movimento è innegabile perchè è un elemento del fatto stesso (1). Se il mio movimento potesse non essere quando intellettivamente lo percepisco, non sarebbe e sarebbe nello stesso tempo: mediante adunque il fatto della percezione quella proposizione per sè contingente diviene necessaria, e si rende un caso particolare del *principio di contraddizione.*

Si può adunque conchiudere che la certezza *apodittica* è quando la necessità della proposizione, che costituisce la sua evidenza, deriva unicamente dalla forma della verità o sia da' primi principj senza bisogno d'altro: e che la *certezza ipotetica* deriva da' primi principj applicati ad un fatto contingente della coscienza.

stotele, *et sapientia et scientia non sunt contingentium sed necessariorum* (VI *Eth.* c. VI). E s. Tommaso dice che le *cose* su cui versano le scienze sono bensì talora contingenti, ma non le scienze stesse cioè le *ragioni universali* colle quali si considerano le cose contingenti; *nihil enim,* dic'egli, *adeo contingens est, quin in se aliquid necessarium habeat, sicut hoc ipsum, quod est Socratem currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium est enim Socratem moveri si currit.* E poi mostra che l'elemento necessario nelle cose contingenti viene dall' intelletto, il quale le considera sempre in relazione coi suoi concetti universali. S. I. LXXXVI. III.

(1) Facc. 175 e segg.

La persuasione delle proposizioni dedotte è grande quando esse si veggono ne' principj, ed è prodotta in tal caso assai più dall' intelletto che dalla volontà. Ma però quanto più la deduzione è lunga, e la certezza dipendente da più fatti contingenti, tanto più la volontà ha campo di imporre all' intelletto che sospenda l'assensò, e di turbarlo nella sua vista confondendo le sue idee.

ARTICOLO IV.

STATO DELLA MENTE NELLA PERSUASIONE PRODOTTA DAL PRIMO CRITERIO DELLA CERTEZZA DESCRITTO DA S. BONAVENTURA E DA S. TOMMASO.

Lo stato della mente che è in possesso della verità mediante il primo criterio della certezza, e che attualmente la vede, dee esser bene descritto, perchè la descrizione di questo stato è finalmente il criterio pel quale non solo l'uomo è *certo*, ma anche riflettendo sulla sua certezza *sa* di esser certo, e il dice e ridice a se medesimo, il che reca una conferma ed un' appagamento interiore più pieno il quale fa più compita e immobile la persuasione della verità.

Quelli che non hanno bene distinto fra la

cognizione *diretta* (1) e la *riflessa*, ma ammettendo di considerare la prima non videro e non conobbero che questa seconda, parlarono del criterio della certezza parzialmente: e in luogo di dare il vero *criterio universale della certezza*, diedero il *criterio* parziale *della certezza riflessa*, cioè si occuparono a descrivere senza più lo stato della mente che si trova già in pieno possesso della certezza, senza riflettere che se la mente era già in possesso della certezza, essa dovea avere usato un criterio precedente per giungere a quel possesso, e che la descrizione dello stato della mente in possesso della certezza non poteva perciò costituire che un *criterio* valevole per la *riflessione* mediante la quale noi avvertiamo il precedente nostro possedimento della certezza e lo confermiamo a noi stessi.

Questi filosofi poi descrivendo un tale stato della mente si contentarono di ricorrere allo stato di *evidenza*, e quindi dissero che l'*evidenza* era il criterio della certezza.

Ma i varj significati della parola *evidenza* diedero cagione a più liti fra i filosofi. Conveniva, perchè queste cessassero, trovare il caratte-

(1) *Diretta* relativamente si può chiamare anche una qualunque cognizione (foss'ella per se riflessa) quando si considera in relazione di una riflessione fatta sopra di lei.

re della *evidenza intellettiva*, ed evitare con ciò che si confondesse l'evidenza de' sensi coll'evidenza dell'intelletto, come si fece ne' nostri tempi impiccoliti da' sistemi de' materialisti e de' sensisti.

Non così equivocamente troviamo che descrivano lo stato della mente in possesso della certezza i due sommi uomini s. Bonaventura e s. Tommaso. Essi fissarono il carattere della evidenza intellettiva nella *necessità* della cosa, o sia nella percezione dell'impossibilità del contrario, e descrissero un tale stato della mente nel veder chiaro ch'ella fa, siccome la cosa pensata *IMPOSSIBILE EST ALITER SE HABERE* (1).

Ora, descritto con questa formola lo stato della mente in possesso della certezza mediante l'uso del primo criterio, siamo pervenuti all'ulti-

(1) Ecco tutto il passo di s. Bonaventura nel quale descrive lo stato della mente in possesso della evidenza intellettuale mediante il primo criterio. *Tunc intellectus noster dicitur veraciter comprehendere (propositiones) cum certitudinaliter scit illas veras esse, et hoc scire est scire QUONIAM NON POTEST FALLI IN ILLA COMPREHENSIONE, scit enim quod veritas illa NON POTEST ALITER SE HABERE. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem* (Itin. mentis etc. III). S. Tommaso caratterizza pure colla nota della *necessità* l'evidenza intellettiva con queste parole: *scire est causam rei cognoscere et quoniam IMPOSSIBILE EST ALITER SE HABERE* (De Verit. Q. X, a. X).

mo anello, all' ultima proposizione della quale non è lecito il cercare alcun' altra ragione, alcun altro criterio (1).

ARTICOLO V.

DELLA PERSUASIONE PRODOTTA DAL CRITERIO ESTRINSECO DELLA CERTEZZA E PARTICOLARMENTE DALLA AUTORITA'.

La certezza che si acquista col criterio *estrinseco* non consiste nella vista dell' ultima ragione o della necessità della proposizione, ma nella cognizione di un *segno* certo della proposizione, siccome sarebbe l'autorità.

Sull' assenso che produce la persuasione di questa certezza in noi ha più luogo l'azione della *volontà*, che sulla persuasione prodotta dalla vista di una intrinseca necessità della proposizione.

Tuttavia quando il *segno* è certo, e certa la sua connessione colla proposizione segnata, in-

(1) Chi cercasse il criterio della evidenza intellettiva, cercherebbe una cosa impossibile, poichè quest' altro criterio o avrebbe l'evidenza intellettiva o no; se non l'avesse a nulla varrebbe; se l'avesse saremmo ricaduti nello stesso criterio primo, *idem per idem*. Quindi ottimamente la Scuola a questo proposito dicea: *Ratio non est quaerenda eorum quorum non est ratio*. Jo. Duns *Quodl*. q. XVI.

duce necessità nell' intellètto ad assentire. Ma la volontà può con facilità togliere la chiarezza di quel segno e di quel nesso, e produrre confusione nelle idee, nel quale stato di confusione l'intelletto mosso dalla volontà può facilmente sospendere o negar anco l'adesione e l'assenso.

Quindi se la persuasione nasce da una autorità infallibile, la *certezza* può essere più forte rispetto alla persuasione e adesione dalla parte della volontà, che non sia la certezza de' primi principj: ma non così dalla parte dell' intelletto, il quale è più necessitato dalla vista de' primi principj, che non sia dall' autorità anche infallibile (1).

(1) L'*assenso* è un prodotto di due cause, 1.° della forza del motivo che determina l'intelletto, 2.° e della forza della volontà. La volontà agisce più dell'intelletto nel produrre la *fede cristiana*, che perciò è una virtù: ma l'intelletto è più immediatamente determinato all'assenso da'primi principj, che dall' autorità infallibile. Per ben intendere quanto sieno solide queste distinzioni, conviene aver presente la distinzione che noi abbiamo fatta fra la *certezza* e la *verità*. Certo nella verità non vi sono gradi, poichè è semplice ed immutabile. Ma la certezza è la verità da noi percepita, " è una ,, persuasione ferma e ragionevole conforme alla verità ,,. Nella percezione nostra adunque della verità, nella nostra adesione, *persuasione*, può dunque assegnarsi un grado di maggiore intensione e fermezza: quindi nella *certezza* si possono assegnare de' gradi non dalla parte della verità,

ARTICOLO VI.

DELLA PERSUASIONE DE' PRIMI PRINCIPJ DEDOTTA DAL CRITERIO ESTRINSECO.

I primi principj si comprendono nel criterio primo e supremo della certezza (l'idea dell' essere in universale), ed indi essi hanno una evidenza intellettiva o necessità intrinseca, che fa forza all'intelletto di ogni individuo e v'induce una persuasione indeclinabile, e massime rispetto all' intelletto.

A malgrado di ciò posson essi questi primi principj esser provati anche col criterio secondo od estrinseco della medesima? o per dir lo stesso in

ma dalla parte dell' atto delle nostre potenze. Questa dottrina è insegnata da' due Savj italiani che tante volte abbiamo citati, l'uno de' quali, cioè s. Bonaventura, paragona la certezza della fede colla certezza della ragione nel modo seguente: *De CERTITUDINE ADHAESIONIS* (che è quanto a dire rispetto alla volontà) *verum est fidem esse certiorem scientia philosophica. Si autem loquamur de CERTITUDINE SPECULATIONIS, quæ quidem respicit ipsum intellectum* (e non la volontà) *et nudam veritatem, sic concedi potest quod major est certitudo in aliqua scientia, quam in fide, pro eo quod aliquis potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse quod nullo modo discredere, nec in corde suo ullo modo contradicere potest sicut patet in cognitione dignitatum et primorum principiorum.* In III. Sent. D. XXIII. art. 1 q. 4. E può vedersi la stessa dottrina professata dall'altro Savio, s. Tommaso d'Aquino, nell' opera *De veritate* Q. X. a. XII.

altre parole, oltre la *necessità intrinseca* che rende i primi principj intellettivamente evidenti, v'ha altresì un *segno certo* che li contraddistingua, col qual segno, fosse anche solo, si possano conoscere fuor da tutti gli altri che non sono di quella evidenza forniti?

Questa dimanda nel primo aspetto sembra assurda: perciocchè il *segno certo*, come noi abbiamo detto, non può esistere se prima non si fa uso de'*primi principj* per riconoscerlo come tale.

Tuttavia esaminandola meglio, si trova ch'essa non è al tutto priva di senso ove bene si tenga presente la distinzione fra la cognizione diretta e la riflessa.

La riflessione è quella sola operazione nella quale succede turbamento e confusione e perciò s'intromette l'errore. Ora noi possiamo negare per riflessione ciò che conosciamo direttamente, e questo è il caso degli scettici. Essi negano i primi principj con una operazione che appartiene alla riflessione, mentre è impossibile che non ne abbiano una cognizione diretta, e che non usino di questi stessi per negarli, come usar debbono di essi per qualsivoglia altro loro pensiero.

Ma i principj primi ammessi necessariamente da ciascun uomo, sono ammessi per conseguente da tutti. Quindi la consensione di tutti gli uomini

in que' principj è ciò che forma il senso comune, un *segno* di que' principj. Fu per questo che noi dicemmo il *senso comune* essere un' ottima regola per quelli che sono giunti ad aver la mente così confusa e la riflessione così turbata da credere di dubitare de' primi principj.

Questa *regola* però è un caso particolare del criterio estrinseco e secondario della certezza, e rispetto a' primi principj non vale già per la loro certezza in generale, ma vale per la loro certezza rispetto alla cognizione riflessa: è una regola colla quale si può fermare e accertare la cognizione riflessa de' primi principj: e discernere questi anche colla riflessione da tutti gli altri.

Si avverta però attentamente che la consensione del genere umano non si può chiamare un senso comune se non nel caso ch' essa sia prodotta dalla verità. Imperciocchè sebbene una verità prima ed essenziale all' uomo debba produrre indubitatamente l'effetto della consensione comune in quella verità; tuttavia non è intrinsecamente ripugnante che un simile effetto possa venir prodotto alcuna volta anche da un errore: perciocchè degli uomini tanto l'individuo che la massa è fallace. E quando anco questo caso al tutto non si desse (1),

(1) Questo caso non si dà nel fatto, ma non già per virtù essenziale dell' umanità, ma perchè il lume della rivelazione

tuttavia egli non ripugna intrinsecamente alla natura umana.

Come adunque diciamo noi che il consenso generale degli uomini può far discernere all'uomo traviato quali sieno i primi principj? e che quindi quel consenso si può chiamare un criterio atto a servir di guida alla riflessione? Ecco il modo di ciò.

Nell'uomo, che ha la riflessione turbata e confusa, i primi principj sono tuttavia veduti chiaramente colla cognizione diretta: non sono in lui spenti del tutto giammai. Ora io dico che questo lume che in lui sempre vive de' primi principj si può rianimare e riaccendere e farsi chiarissimo coll'aiuto dell'autorità degli altri uomini. Non è dunque l'*autorità sola* degli altri uomini che costituisca il criterio della riflessione pe' primi principj: ma sì bene è il lume di questi principj non mai spento nell'uomo che viene aiutato e rinforzato da quel-

nol permise. Per altro si dà bensì quest' altro, " che un ,, uomo possa trovare in un errore tutti quelli coi quali ,, egli parla e può parlare ,, e quindi che non abbia modo alcuno di conoscere che vi sono altri uomini, o pure che verranno altri tempi ne' quali si opinerà diversamente. A molti schiavi dell'antichità, e a molti de' tempi moderni presso gl'infedeli era ed è impossibile trovare nell'autorità degli uomini come sgannarsi da molti errori.

l'autorità ; la quale sola non potrebbe formare una prova al tutto sicura.

Per tal modo l'uomo che si giova dell'autorità del genere umano per certificarsi de' primi principj, è egli quegli che con un picciol lume che in sè gli rimane sa restringere quest'autorità e discernere, se vuole, que' casi ne' quali ella a' primi principj suffraga; e così egli sa fissare come principj quei soli i quali oltre ad essere dall'autorità del genere umano autorizzati trovano nella sua mente un'armonica corrispondenza, una testimonianza che serve ad interpretare quell'autorità stessa, come l'autorità a vicenda interpreta ed illumina quella interiore testimonianza.

L'autorità dunque del genere umano non forma da sè sola il criterio della riflessione della quale parliamo; ma essa con quel rimasuglio per dir così di ragione che all'uomo traviato rimane, a cui viene in soccorso come ausiliaria, forma insieme un solo criterio, una sola regola della verità.

ARTICOLO VII.

DELLA PERSUASIONE CHE SI PUÒ AVERE DELL' ERRORE.

La persuasione che si può avere di un errore è più opera della volontà che dell' intelletto; il contrario di ciò che abbiam detto delle varie maniere di persuasioni indicate fin qui venienti dalla verità della cosa conosciuta o coll' intrinseco, o coll' estrinseco principio della certezza.

Nel caso che la verità sia quella che produce la persuasione, la verità ha una forza in sè di determinare l'intelletto.

Ma quando ci persuadiamo del falso, ci persuadiamo di ciò che non ha in sè virtù di determinare l'intelletto, perchè non ha esistenza: giacchè il falso non esiste. La verità cioè esiste nella cognizione diretta, ma il falso è ciò appunto che nella cognizione diretta non si trova nè espressamente nè virtualmente.

Il falso adunque, come abbiam detto, è sempre una *cognizione finta*. Ora una *finzione* viene creata dalla nostra volontà, la quale muove l'intelletto confuso, e questo cedendo alla mozione di quella, fissa per vera, e forma una cosa falsa.

Questa cosa falsa fissata dall' intelletto è un essere puramente mentale, come tutte le finzioni, senza realità: e tale operazione appartiene alla facoltà del *verbo*, o sia del giudizio. Perciò gli errori si possono acconciamente chiamare altrettante *parole false* o menzogne interiori.

Non è però che tutti gli esseri mentali creati dalla mente sieno falsi, ma solo quelli che non hanno il loro fondamento nella cognizione diretta. Per altro un *essere mentale* anche vero è ciò che mostra la *limitazione* della mente; perciocchè è un modo di concepire che non corrisponde alla natura della cosa concepita. In questa parte l'antichità ha riconosciuto un elemento *soggettivo* nelle cognizioni; ma osservò però ch' egli non ingannava necessariamente l'uomo nè rendea false le sue cognizioni; perchè l'uomo avea un intelletto universale pel quale egli sapea conoscere che quell' elemento era *soggettivo*, e non era perciò costretto a prenderlo per *oggettivo*, nel che solo ci sarebbe stato il falso (1).

(1) S. Tommaso distingue 1.° l'*atto* o modo d'intendere il quale appartiene al soggetto e si conforma al *soggetto*, 2.° e l'*oggetto* dell' intendere il quale è indipendente dal soggetto. Noi, a ragione d'esempio, intendiamo le cose materiali con un atto semplice e immateriale: ma non attribuiamo mica la semplicità e l'immaterialità alla cosa intesa.

E in ciò l'errore può avvenire in due modi:

1.° Si forma un essere dall'intelletto, dichiarandolo essere mentale mentre non è, come nella proposizione " si dà un effetto senza causa ". In questa specie d'errori manca la realtà ideale o mentale.

All'opposto noi intendiamo Iddio con degli atti moltiplici, ma non attribuiamo a Dio per questo la moltiplicità: perciò l'intelletto nostro sa distinguere, appunto per la sua universalità, ciò che aggiungiamo noi soggetto nel modo dell'intendere, e ciò che appartiene alla cosa. Quindi la *cosa* conosciuta non è alterata dal soggetto, non si rende soggettiva: ma soggettivo riman solo il *modo* o l'*atto* dell'intendere. Questa eccellente distinzione basta a distruggere lo scetticismo critico. E si vede che il criticismo non si fonda che in una confusione d'idee, mescolando insieme il *modo* o atto d'intendere colla *cosa* intesa, cose che erano già state tanto bene distinte da' nostri padri. Ecco le parole dell'Aquinate: *Non enim intellectus MODUM quo intelligit REBUS attribuit INTELLECTIS, sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eam immaterialiter cognoscat.* E quindi delle proposizioni che si fanno intorno a Dio dice: *Si qua est diversitas in compositione ad intellectum referatur* (cioè questa *diversità* è un elemento soggettivo che mette il soggetto nelle proposizioni), *unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enunciationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, Bonitas est in Deo: quia in hoc designatur aliqua diversitas quae competit intellectui* (al soggetto) *et aliqua unitas quam oportet ad rem referre* (all'oggetto). C. G. I. xxxvi.

2.° O si forma un essere mentale dichiarandolo cosa reale ed estrinseca, come " Vive Maurizio ,, nel mentre ch' egli è pur morto. In questa specie d'errori manca la realtà estrinseca.

L'errore dunque è uno sforzo di vedere coll'intelletto una realità là dove ella non è: il termine adunque dell' intelletto in tale operazione dà nel vano, nel nulla (1).

(1) Io ho distinto tre maniere di persuasione:

1.° quella che viene a noi dal primo criterio, che mostra una verità intrinseca alla proposizione a cui si assente: e in produr questa opera assai l'intelletto;

2.° quella che viene dal secondo criterio, che mostra esser vera la proposizione a cui si assente, ma non ci mostra questa verità come intrinseca nella proposizione, ma per un *segno certo* di essa verità ce n'avvisa, come sarebbe per una autorità infallibile: e a produrre questa persuasione opera meno che nella prima l'intelletto, e più la volontà;

3.° quella che viene dall' errore, e a produr questa ha la principale azione la volontà a cui l'intelletto ubbidisce, e non viceversa.

Ora s. Agostino trattò di questi tre generi di persuasione nell' operetta ch' egli intitolò *De utilitate credendi*, e chiamò queste tre persuasioni *intendere*, *credere*, e *opinare*. Ecco com' egli mette a confronto questi tre stati dell'animo umano relativamente alla persuasione: " Tre cose ,, sono nell' animo umano, finitime in fra loro, e tuttavia ,, degnissime di distinzione, *intendere*, *credere*, *opinare*. ,, Delle quali cose per sè considerate la prima (cioè l'intendere) è sempre immune da vizio, la seconda (cioè il cre-

ARTICOLO VIII.

CONTINUAZIONE.

Il perchè la persuasione nell'errore è fittizia: è un' opera dell'attività dell'uomo, uno sforzo contro natura, un tentativo della volontà a seduzione dell'intelletto, che per sè dalla sola luce della verità è attratto e determinato.

Senza che, essendo la cognizione diretta sempre vera ed indistruttibile, la persuasione nell' errore non è che nella riflessione, operazione che si sopraggiunge, per così dire, alla natura umana: nel fondo quindi della mente giace sempre la verità, ed alla riflessione sta sempre innanzi il fondamento della verità, e quindi n'ha forse sempre il sospetto.

L'errore dunque non è che superficiale, e non possiede mai l'intimo stesso della natura dell'uomo. Per quanto la persuasione dell'errore sia

,, dere) è talora di vizio macchiata, la terza poi non è mai ,, senza vizio. -- L'intendere noi il dobbiamo alla *ragione*, il ,, credere all'*autorità*, l'opinare all'*errore*. Ma ciascuno che ,, intende anche crede (cioè *ipsi veritati credit*, come dice ,, più sotto), crede anche ciascuno di quelli che opinano, ,, ma nessuno di quelli che opinano, intende ,,. Di che si vede che secondo questo Padre della Chiesa l'errare è una mancanza d'intendere, è una privazion di sapere: e la cognizione all' opposto s'immedesima colla certezza.

profonda, ella è bene spesso piena di esitazioni: ripullulano i dubbj che pareano già assopiti: e una misteriosa inquietudine non abbandona giammai interamente gli uomini dall'errore occupati, sebbene l'inquietudine non abbia in sè vigore di convertirli alla pace della verità.

ARTICOLO IX.

L'ERRORE È SEMPRE UNA IGNORANZA.

Coll'errore il mio intelletto non termina nella verità, ma termina in un oggetto privo di realità (1), cioè in cosa che non ha esistenza se non quella che le dà l'intelletto stesso in supponendo reale ciò che non è. Quindi dissi che il termine dell'intelletto nell'errore per sè è un nulla. L'intelletto adunque coll'errore non acquista una cognizione, ma di una cognizione resta privato: perciocchè non ha alcuna realtà ciò in cui egli termina, sebbene egli creda che l'abbia, non vede nulla, ma dice di vedere, mente insomma a sè stesso.

L'errore dunque è sempre un'ignoranza, se non che mentre l'ignoranza è una semplice negazione di sapere, l'errore a quella negazione di

(1) Art. VII.

sapere aggiunge lo sforzo dell'intelletto mosso dalla volontà a fine di prodursi un essere vano che tenga luogo del sapere che manca, e dare ad intendere a sè stesso di sapere. Non sapere, e dire a sè stesso di sapere, è una menzogna dell'orgoglio: ogni errore formale adunque è un' operazione secreta dell'orgoglio: ed ogni errore è essenzialmente orgoglioso (1).

A questa specie di negazione di sapere gli antichi per distinguerla dalla semplice ignoranza davano con proprietà il nome di *privazione*.

(1) Questa osservazione è di sant'Agostino che seppe tanto bene spiare ne'segreti del cuore umano. " Opinare, „ egli dice (e questa parola *opinare* a lui vale il medesi- „ mo appunto che essere nell'errore) „ opinare è vitupe- „ revolissimo per due ragioni; perchè colui che è persuaso „ già di sapere (com'è quello che ha l'errore) " non può „ imparare nè pur ciò che altramente imparar potrebbe: „ e perchè la temerità per sè stessa è segno d'animo non „ bene affetto. — È pertanto viziosa *credulità* quella di co- „ loro che opinano di sapere ciò che non sanno „ (*De util. cred.* XI). Anche s. Tommaso chiama la prosunzione *mater erroris* (C. G. I, v). A chi dunque appartiene il rimprovero di *credulità*? a quelli soli che *errano*. Mal si guardano dal vizio della credulità quelli che presumono di nulla credere: perciocchè costoro sono *creduli* all' errore, nel che solo, secondo i grand' uomini citati, consiste propriamente la viziosa *credulità*.

CAPITOLO XVI.

CONCLUSIONE.

ARTICOLO I.

ILLUSTRAZIONE DELLE DOTTRINE ESPOSTE COLL' ANALISI CHE FA S. AGOSTINO DELL' ERRORE DE' MATERIALISTI.

S. Agostino analizzando l'errore de' materialisti mostra come egli non sia che una *privazione* di sapere. Cioè quando il materialista dice a sè stesso che l'anima propria è corpo, non è già ch'egli *sappia* che tal sia, ma solo egli ciò *reputa* (1).

Si distingua dunque l'operazione che fa la mente quando veramente *sa* che una cosa è così, da quella operazione onde la mente *reputa* che sia così.

Questa operazione seconda, che consiste a reputare od opinare che la cosa sia così senza però *saperlo*, è quella che è soggetta all'errore: poichè il *reputare* che una cosa sia così può farsi senza saperlo, e perciò senza che la cosa così

(1) *Cum ergo verbi gratia mens aerem se putat, se tamen intelligere scit: aerem autem se esse* non SCIT, sed PUTAT. *De Trinit.* X.

sia veramente. In quest' ultimo caso si ha una opinione falsa, o sia un errore.

È di somma importanza il ricercare " come ,, mai la mente, non avendo la scienza di una pro- ,, posizione, tuttavia dia l'assenso a quella propo- ,, sizione dicendo a se stessa di sapere ciò che ,, non sa ,,.

Ma v'ha di più: non solo la mente dice di sapere ciò che non sa, ma dice ed opina il contrario di ciò che sa, come nel caso de' materialisti. S. Agostino pretende che la natura spirituale dell' anima sia nota naturalmente ad ogni uomo pel testimonio della coscienza (1). Nasce dunque la dimanda " come l'uomo dice di avere ,, un' anima corporea, mentre sa per la sua co- ,, scienza d'averla spirituale? ,,

V'ha una contraddizione nell'uomo materialista; 1.° da una parte egli ha una *cognizione* in-

(1) S. Agostino prova a lungo nel lib. X della Trinità, che ogni uomo sa per testimonio della propria coscienza di *vivere*, *sentire*, ed *intendere*, e che il saper questo solo è il conoscere l'anima propria, che è il soggetto che vive, sente, ed intende. L'errore poi nasce nell'aggiungere che si fa a questa cognizione qualche cosa di eterogeneo, e non dato dal testimonio interno della coscienza, ma da' sensi esteriori che non percepiscono l'anima, ma solo i corpi. S. Agostino adunque ammette l'osservazione interiore per fonte della cognizione dell' anima.

tima dell' anima propria, 2.° dall' altra egli ha una *opinione* che l'anima propria sia corpo. Questa contraddizione non si spiega se non mediante la distinzione fra le due diverse operazioni dell' anima, cioè 1.° della percezione della verità che è il fonte della cognizione *diretta*, 2.° o della riflessione che è il fonte della cognizione *riflessa*. L'uomo conosce per *cognizione diretta* somministrata dall' intima sua coscienza la natura spirituale dell' anima , ma riflettendo poi sopra di quella cognizione diretta egli la disconosce , e dichiara invece l'anima materiale.

Quindi s. Agostino si fa la difficoltà " come dunque c'è il precetto di conoscer se stessi , se l'anima già naturalmente si conosce ,,? E risponde " quel precetto impone che l'anima pensi a ,, se stessa, *ut se ipsam cogitet* , poichè altro è ,, il *non conoscersi*, altro è il *non pensare* a se ,, stessa ,,: si può conoscersi senza pensarci, cioè senza riflettere a ciò che già si conosce (1).

Ma per quai passi la riflessione può turbarsi a segno da venire nella opinione che l'anima umana sia corporea ? Conviene osservare, egli dice, " che quelli che opinano l'anima esser corporea,

(1) *Ut quid ergo ei praeceptum est ut seipsum cognoscat ? Credo ut seipsum cogitet, cum aliud sit non se NOSSE, aliud non se COGITARE.* De Trinit. X. v.

„ non errano già perchè nel concetto che si for-
„ mano dell' anima manchino d'inchiudere la
„ mente ; ma bensì perchè in questo concetto
„ vi aggiungono (arbitrariamente) quelle cose,
„ senza le quali essi non sono capaci di conce-
„ pire alcuna natura. Poichè costoro stimano che
„ sia nulla tutto ciò che voi li fate pensare sen-
„ za immagini corporee „ (1).

E onde avviene che costoro non possano pensare che corpi? e che ogni qual volta pensano a qualche cosa, vengano loro affacciandosi sempre immagini corporee? Questo avviene perchè quando l'uomo rivolge l'intelletto suo a riflettere su qualche cosa, conviene ch' egli abbia l'arte di dirigerlo bene, acciocchè egli pervenga sicuramente a trovar quella cosa. Altrimenti nol sapendo egli dirigere al giusto segno, ed avviare la riflessione su quella cosa che cerca, questa riflessione perverrà ad un' altra cosa diversa da quella ch' egli cercava, e la torrà per la cosa cercata, e così scambierà l'una cosa coll' altra. Ora dunque che è che dirige l'intelletto? la volontà. Qual cosa dunque fa sì che l'intelletto, o per dir meglio la riflessione de' materialisti, volendo cercare lo spirito, non rinviene mai che i corpi, e studiandosi

(1) *De Trin.* X.

di percepire l'anima spirituale, trova in essa del corporeo? S. Agostino risponde: perchè questi non si sono mai esercitati che a dirigere la riflessione su i corpi, perchè la volontà loro si è solo de' corpi dilettata, ed occupata; e quindi non ha imparato giammai quella via per la quale si giunge allo spirito, il quale non si trova già per la stessa via che conduce a' corpi che sono al di fuori di noi, cioè con una osservazione esteriore, ma sì per una via opposta, cioè con ritornare e fermarci dentro in noi stessi.

" Per la qual cosa, dice s. Agostino, la ,, mente non si cerchi, come s'ella mancasse a sè ,, stessa. Imperciocchè che cosa v'ha che sia tan- ,, to presente al pensiero quanto ciò che è pre- ,, sente alla mente? o che cosa è tanto presen- ,, te alla mente, quanto la mente stessa? -- che ,, cosa tanto è nella mente quanto la mente? Ma ,, perciocchè ella è assuefatta nelle cose sensibi- ,, li, cioè corporee, le quali con amore ella ri- ,, pensa, non è più atta a tenersi in sè mede- ,, sima senz'aver seco altresì le immagini di quel- ,, le cose. Quindi nasce il disdoro dell' error ,, suo, mentre ella non è più atta a separare da ,, sè le immagini delle cose sentite, e a vedere ,, sè sola. Perciocchè queste cose le si attaccaro- ,, no in mirabil modo pel glutine dell'amore:

,, e qui sta la sua immondezza, poichè allorquan-
,, do ella pure si sforza di pensare sè sola, si
,, reputa tuttavia esser qualche cosa di ciò senza
,, di che non è punto atta a pensarsi ,, (1).

Di che si vede che la *confusione* d'idee che suppone l'errore viene dalla mala disposizione della volontà, la quale non sa muovere l'intelletto a fare le necessarie distinzioni, e conchiude in tempo che ancora le idee sono confuse. Prosegue così il santo dottore a ricercare colla sua finezza tutte le fibre di questo errore de' materialisti: " Quando adunque si comanda che la mente co-
,, nosca se stessa, non vada ella cercandosi come
,, fosse staccata da sè; ma stacchi da sè ciò ch'el-
,, la s'è aggiunto. Poichè essa è di dentro, non
,, solo più di queste cose sensibili che manife-
,, stamente sono al di fuori, ma eziandio più
,, che le immagini loro che in parte pur sono
,, nell'anima, e cui hanno anco le bestie, seb-
,, bene prive d'intelligenza, la quale spetta solo

(1) *De Trin.* X, VIII. Questa specie d'*immondezza* noi la portiamo con noi nascendo, sebbene s'accresca col mal uso. Il fatto mostra che è torpida e lenta la facoltà intellettiva dell'uomo, mentre i sensi sono attivissimi fino dall'infanzia ed assorbono a sè tutto l'uomo, quasi direi, prima che la ragione (per se sola) sia venuta in istato da signoreggiarli.

,, alla mente. Laonde essendo la mente interio-
,, re, ella esce in certo modo da sè stessa quan-
,, do manda l'affetto dell'amore a questi cotali
,, vestigi di molte sue intenzioni. -- Conosca se
,, stessa, nè si cerchi come fosse assente: ma l'at-
,, tenzione della volontà (1), onde vagava per l'al-
,, tre cose, fermi in se stessa e si pensi. Così
,, vedrà che non fu mai tempo -- nel quale ella
,, ignorasse se stessa (2): ma che amando seco
,, qualche altra cosa, con questa CONFUSE se
,, stessa, e in certo modo a sè l'aggiunse, e in
,, tal modo mentre raccoglie a se molte cose,
,, reputa che una sola cosa sieno quelle che sono
,, diverse ,, (3).

E qual via ci mostra poi s. Agostino a ricondurre la riflessione turbata e sviata de' materialisti nello diritta via, e far ch' essa trovi lo spirito e lo consideri? Egli ci mostra queste due, la prima di far loro osservare quali sieno quelle cose nelle quali sono tutti d'accordo, e quali sono quelle nelle quali sono di disparata opinione: facendo vedere che in queste sta l'incertezza, e in

(1) *INTENTIONEM VOLUNTATIS qua per alia vagabatur statuat in semetipsam et se cogitet.*

(2) Con una cognizione diretta, ma non riflettuta.

(3) *De Trin.* X. VIII.

quelle la certezza (1); la seconda di far loro osservare ancora quali sieno quelle cose delle quali non è possibile a nessuno il dubitare, e sulle quali non può cadere il dubbio: e mostra che l'errore si dee cercare in queste seconde, e in queste loro lo addita, mostrando che sono gratuitamente aggiunte alla verità, aggiunta in che consiste appunto l'errore (2). Di che si vede come

(1) *Secernat (mens) quod se PUTAT, cernat quod SCIT: hoc ei remanet: unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aërem se esse existimat, sed aliae ignem, aliae ceutrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi: OMNES tamen se intelligere noverunt, et esse, et vivere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et vivere ad se ipsas etc.* De Trin. X. x.

(2) *Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse, diligentius attendamus. Utrum enim aëris sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines: et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet?... Non est igitur aliquid eorum: totumque illud quod se jubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit, non se esse aliquid eo-*

s. Agostino riconosce il *senso comune* e la *necessità* della percezione intellettiva siccome i due mezzi da richiamare in sè la *riflessione* traviata e perduta.

Da tutte queste cose si può inferire ancora che la persuasione nell'errore non è giammai ferma come la persuasione della verità, nè trovasi giammai lungamente scompagnata dall'esitazione e dal dubbio. Quindi è che l'uomo il quale ha tentato a lungo di fermare la sua persuasione nell'errore, veggendo per lunga esperienza di consumare il tempo in una inutil fatica, prende finalmente il partito di credere che nessuna certa persuasione possa trovarsi, e termina nel tristissimo scetticismo i suoi laboriosi divagamenti.

Nè meglio io saprei mostrare in un esempio la incertezza della persuasione dell'errore, che coll'osservazione che fa Agostino della divergenza o mutabilità di opinioni fra' materialisti in quella parte nella quale essi errano.

" Tutto quel comandare che si fa all'anima ,, di conoscer se stessa riesce qui, ch'ella s'ac- ,, certi non essere alcuna cosa di quelle sulle ,, quali è incerta, ma essere solo ciò che è certa

rum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est. De Trin. X, x.

,, di essere. Poichè ella pensa con incertezza di
,, esser fuoco o aria o checchè altro corpo. Ed
,, ella non può pensare ciò che è , in quel modo
,, stesso onde pensa ciò che non è (1). Ella
,, pensa tutte queste cose , fuoco, aria, questo o
,, quel corpo , parte , o compaginamento e tempe-
,, ranza di corpo mediante immaginazione di fan-
,, tasia , e non dice d'essere tutte queste cose ,
,, ma sì l'una o l'altra di esse. Ma se alcuna di
,, queste cose ella fosse , questa tal cosa la pen-
,, serebbe certo in un modo diverso da tutte l'al-
,, tre ; cioè non per una finzione immaginaria ,
,, come s'immaginano le cose assenti, che col sen-
,, so del corpo si toccano, o esse, o altre dello
,, stesso genere ; ma con una interiore presenza,
,, non simulata ma vera (2) (imperciocchè non può
,, aver nulla di più presente a sè di sè stessa) ;
,, siccome pensa il suo vivere , il ricordarsi , l'in-
,, tendere, ed il volere. Poichè tutte queste cose
,, le conosce in sè , e non le immagina ella quasi
,, fuor di sè tocche dal senso , siccome tutte le
,, cose corporee si toccano. Da' quali pensieri se

(1) In tutto questo discorso si vede la distinzione del soggettivo dall'oggettivo, dalla confusione de'quali nasce, come vedemmo (Vol. III, f. 771), ogni materialismo.

(2) Ecco di nuovo come la sola osservazione interiore, secondo s. Agostino, ci conduce ad avere giuste idee dell'anima.

,, ella non torrà alcuna parte per aggiungerla,
,, fingendo, a se stessa e crederla sè; ciò che gli
,, rimane in que' pensieri (detratti que' loro og-
,, getti esterni), ciò solo è dessa ,, (1).

ARTICOLO II.

EPILOGO SUL CRITERIO DELLA VERITÀ.

Recando or dunque in poche parole le cose ragionate in questa Sezione, la cognizione è di due maniere, *diretta* (2) e *riflessa*. Quella è la verità (3) posseduta da tutti gli uomini. Questa non fa che sviluppare, congiungere ed analizzar quella *diretta*, ed è *vera* quando a quella è conforme e consuonante, è falsa se la riflessione in vece di fondarsi e riconoscere ciò che è nella cognizione diretta, vuole inventare, creare. Di che

(1) *De Trin.* X. x.

(2) La cognizione *diretta* è composta della forma della ragione o dell'idea dell'essere in universale; poi di quelle percezioni ed idee prime che l'uomo potè avere. In questa cognizione naturale non cade errore, ed è l'esemplare, la regola su cui ogni altra cognizione si accerta e corregge.

(3) La idea dell'essere si chiama *verità* logica senza più. Le *idee* prime od essenze sono le *verità* o tipi a cui riscontrare e dar ripruova a tutta quella classe di cose che esse comprendono e che coll' analisi si riconoscono esplicitamente.

l'*errore* è una cotal creazione fatta dall'uomo colla facoltà di riflettere.

Le prime riflessioni costituiscono la *scienza popolare*; le seconde la *scienza filosofica*. La scienza è più soggetta ad errore più che in essa ha parte la *riflessione*. Quindi la filosofica è più soggetta all'errore della popolare.

La riflessione aggiunge *luce* e perfezione. Quindi la scienza filosofica mentre ha da una parte lo svantaggio d'essere molto soggetta all'errore, dall'altra ha il vantaggio d'essere fornita d'una luce e d'una perfezione immensamente maggiore della scienza popolare s'ella perviene alla verità.

La riflessione fonte della scienza più luminosa e di quella che sola comunemente s'intende sotto il nome di scienza, è mossa dall'istinto e dalla volontà, ma si può dire a dirittura dalla volontà, perchè questa coopera sempre almeno negativamente. Quindi la volontà retta o torta conduce la riflessione all'errore o alla verità.

Quando la volontà è abituata a dirigere tortamente la riflessione, nasce in questa una confusione, e nulla più trova, nè pur ciò che è evidente: è allora lo stato, nel quale la riflessione dell'uomo nega fino i primi principj.

Ma se la regola o criterio a cui si dee portare la *riflessione* è la *cognizione diretta*, che co-

sa mai fa sì che la cognizione diretta sia atta ad avere autorità e forza sulla riflessa, per modo che l'uomo si senta obbligato a dirigere le sue riflessioni a tenore di ciò che gli detta la cognizione diretta?

Questo fa l'*evidenza* di essa cognizione diretta; la quale evidenza non può essere un fatto soggettivo, ma fornito di una forza sua propria che obbliga l'uomo, perchè quella è evidenza intellettiva e non evidenza sensibile; il che vuol dire evidenza fornita di una intrinseca necessità, per la quale irrepugnabilmente l'uomo intende e sa che è impossibile pensare il contrario.

Onde poi tanta necessità? Dal fonte di tutta l'intellettiva cognizione, l'idea dell'essere in universale: la quale accoglie in sè tutte le possibilità: e la unione di esse è ciò che si chiama necessità. Di che si conchiude, che il vero ed ultimo principio della *certezza* non è nè può esser altro che l'*idea dell'essere* in universale inserita nello spirito intelligente: la quale si mostra non pure con evidenza di luce, ma con una intrinseca necessità, sicchè fuori di essa non è possibile il pensar altro. Secondo questo principio pertanto gli uomini debbono ragionare, se vogliono trovare la verità.

Ma gli uomini ragionano essi di lor natura secondo questo supremo criterio che al vero gli scorge? Nella cognizione diretta il fanno naturalmente: ma questa è poca cosa e nulla relativamente a' bisogni dell'uomo in società. Rispetto poi alla riflessione ella è una questione di fatto, e per risolverla non è altra via che quella di osservare diligentemente la storia del genere umano. Il che coloro i quali pensano che la filosofia sia qualche cosa di così astratto che nulla abbia ad implicarsi co' fatti, sono presti di dire che non appartiene punto alla filosofia. Ma, checchè sia di ciò, io dirò poche parole sulla questione, le quali dov'anco filosofiche non sieno, mi soprabbasterà se saranno vere. Dico che la storia del genere umano annunzia un tristo spettacolo, corruzione di cuore, perturbazione di mente, ecco il retaggio di tutta intera l'umanità. Questa è la storia dell'uomo: la *massa corrupta* di s. Paolo è la teoria di questa storia.

" Appena, dice Cicerone, noi siamo messi ,, in luce ed accolti, ci ravvolgiam di continuo in ,, ogni ribalderia, e in una somma perversità di opi- ,, nioni, sicchè egli pare che pur col latte della ,, nutrice noi abbiamo succhiato l'errore. Quando ,, poi siamo resi a' parenti e consegnati a'maestri, ,, allora c' imbeviamo di così svariati errori, che

,, alla vanità cede la verità, e alla opinione in-
,, vecchiata la stessa natura. Aggiungonsi ancora
,, i poeti, che mostrando apparenza grande di
,, dottrina e di sapienza, s'ascoltano, si leggono,
,, s'apparano, e si rimangono fitti al tutto nelle
,, menti. -- Si sopraggiunge il popolo, quasi un mae-
,, stro di tutti maggiore, *quasi maximus quidem*
,, *magister populus*, e tutta la moltitudine che
,, d'ogni parte consente ne' vizj: allora interamen-
,, te c'infardiamo di malvagità, e rinneghiamo
,, la stessa natura ,, (1).

L'individuo non avrebbe adunque nel senso comune dell'uman genere un sicuro mezzo a raddirizzare la propria riflessione turbata ed uscita di traccia. All' opposto si dee dire dell' uomo nella società cristiana. Qui ciascuno trova nell' autorità di altri uomini (s'egli vuole saperli scegliere) (2),

(1) *Tusc.* III, 1.

(2) Questa scelta non si può fare che col lume di ragione che a ciascun traviato è rimasto. Questo lume non sarebbe atto a ricondur l'uomo da sè solo alla verità; che ha l'uomo dunque a fare? Associare il suo col lume degli altri uomini, usare quella virtù che gli rimane a trovare de' consiglieri fedeli. In tal modo non è nè solo il lume individuale, nè solo il lume degli altri uomini che soccorre all' individuo traviato: ma questi due lumi confederati insieme. E in tal modo, ciascun uomo non ricorre altrui per consiglio senza conoscere i consiglieri, ma sceglie questi, sceglie non gli uomini ma i lumi che conosce essere negli altri uomini.

un mezzo sicuro a confortare e rassicurare la trepida e incerta sua riflessione; sicchè quelli che non usano di questo mezzo sono inescusabili. La verità non è costituita immobilmente nella società del genere umano: ma nella società cristiana: è qui solo che, per usare una frase scritturale, si trova " la colonna e il firmamento della verità " (1): e non tutt' altrove. Non poteva che un divino aiuto rendere certi e sicuri i passi della riflessione dell' uomo, come sola una divina virtù può consolidare le piante di un uom paralitico, o restituire la luce agli occhi che l' hanno smarrita (2).

Ma bastava assicurare l'esistenza della verità fra gli uomini, per corrispondere a'loro bisogni? Nò certo: conveniva migliorare la loro *volontà*, perchè è volontariamente che trovano quella verità che hanno sempre sotto gli occhi: per questa via il cristianesimo condusse gli uomini alla verità correggendo i loro costumi: li fece buoni, ed essi furono illuminati, e la coltura e la civiltà spuntarono dalla radice della virtù. Poco è dunque additare qual sia il criterio della certezza per gio-

(1) II. Tim. III.

(2) Non è l'individuo, ma l'intero genere umano che s. Gregorio paragona al cieco nato risanato da Gesù Cristo, *Caecum quippe est genus humanum*, così nell' *Hom. II. in Ev.*

vare agli uomini; conviene ancora predicare ad essi l'amore della verità, e metterlo ne' loro cuori.

Per questo s. Agostino diceva: " Quegli solo ,, è il vero maestro, il quale e può imprimere in ,, noi la specie, e infondere il lume, e dare la ,, VIRTU' al cuore di chi ascolta ,, (1).

(1) *De Magistro.*

SEZIONE SETTIMA

DELLE FORZE DEL RAGIONAMENTO *A PRIORI.*

CAPITOLO I.

CHE COSA INTENDIAMO PER RAGIONAMENTO *A PRIORI.*

Io ho distinto la *forma* della cognizione, e la *cognizione* propriamente detta (1): e ho mostrato quella innata, questa acquisita.

(1) Il vocabolario filosofico non è ancora perfettamente fissato: il che fa sì che per farsi intendere, conviene talora usare un solo vocabolo in diversi significati. Nè so se la natura della lingua e l'affinità delle idee permetterà di far altro. Conviene però, usando una voce in più significati dati dall'uso, avvertire in quale di que' significati essa si prende in ciascun luogo. Nella parola *cognizione* talora abbiamo racchiuso anco la *forma* del pensare: qui aggiungiamo la frase "propriamente parlando" per avvertire che adoperiamo quel vocabolo per significare la *cognizione acquisita.* Il comune degli uomini non parla della *forma* della ragione distinguendola da tutto il resto, o parlandone suole chiamarla anzichè altro, *lume* della ragione. E se l'etimologia della parola *intelletto* dimostra che anche il comune degli uomini riconosce nella potenza d'intendere qualche cosa di essenzialmente inteso, *intellectum*, nondimeno questa prima

La *cognizione* è prima *diretta*, e poi *riflessa*. La riflessa di prima riflessione o *popolare* aggiunge la nozione di nuovi esseri alla cognizione diretta (1): ma quella di ulterior riflessione o *filosofica* non aggiunge più nulla veramente, ma solo per essa percepisce l'uomo maggior luce dagli oggetti conosciuti, e acquista grande persuasione nell'animo della verità, il che dà un contento che fa pregustare quasi picciol saggio della beatitudine che dee produrre la vista perfetta e scoperta della stessa verità.

Alla cognizione in quanto termina in oggetti nuovi, sia diretta sia riflessa di prima riflessione, do il nome di *fondamentale* (2). Non v'ha dunque nulla nella cognizione di *riflessione ulteriore*, che non si contenga già nella *fondamenta-*

cosa intesa dallo spirito non si suol nominar mai, per quanto io credo, dal comune degli uomini col vocabolo di *cognizione*. Il che vale a spiegare quella certa universal persuasione che si trova anche nell'antichità (tratti i pochi filosofi che sono usciti dal comune), che le *cognizioni* sieno tutte acquisite co' sensi. E forse questa maniera di parlare sarebbe da mantenersi.

(1) Questi sono la causa dell'universo, e in generale le potenze invisibili. Di questi esseri però non se n'ha che una cognizione negativa, come abbiamo mostrato.

(2) La *cognizione fondamentale* adunque è composta di *percezioni* che contengono una cognizione *positiva*, e di ragionamenti che danno una *cognizione negativa*.

le: il perchè in analizzando la sola cognizione *fondamentale* sarà facile di sceverare ciò che v'ha di cognizione *a priori*, da ciò che v'ha di cognizione *a posteriori*.

La *cognizione fondamentale* si compone di questi due elementi, 1.° l'idea dell'essere 2.° e il modo dell'essere. Noi abbiamo veduto che nell'idea dell'essere è la possibilità fonte di tutto ciò che v'è di necessario e di universale nella cognizione umana. Ora la cognizione *a priori* è quella dotata di *necessità* e di *universalità* (1). Dunque ciò che *a priori* si trova nella cognizione umana è racchiuso nell'idea dell'essere in universale, e l'altre cognizioni non ne partecipano se non perchè questa idea dell'essere si mescola con esse (2).

Ma la cognizione mescolata dell'idea dell'essere in universale e delle determinazioni o modi dell'essere non è interamente *a priori*; è mista, e non esiste fino che non sono posti i due elementi de' quali essa si compone, e quindi ha bisogno di percezioni sensibili, o di una prima attenzione su quelle di che si può dire ch'ella acquisti la sua esistenza *a posteriori*. Conviene adunque risalire all'idea dell'essere in universa-

(1) Ved. Vol. II, facc. 194 e segg.

(2) Vol. III, c. I, art. II.

le, e quivi solo trovare la cognizione *a priori* e pura.

Le maniere però *a priori* e *a posteriori* nella loro etimologia si mostrano inventate a significare anzi un ragionamento che una semplice cognizione: poichè esse vengono a dire " un argomento dedotto da ciò che è anteriore ,, ovvero " un argomento dedotto da ciò che è posteriore ,,. E per ciò che è anteriore generalmente s'intese la causa, per ciò che è posteriore l'effetto; quindi si dissero *a priori* i ragionamenti che passavano dalla causa all'effetto, e *a posteriori* quelli che dall'effetto venivano alla causa. Io prendo in un significato più ristretto la *cognizione a priori*, intendendo per essa quella cognizione che si deduce non dalla causa efficiente o altra della cosa di che si ragiona, ma dalla *causa della cognizione* o forma della ragione; perciocchè questo è il primo fatto, anteriore a tutti gli altri nell'ordine delle cognizioni; ed è perciò che la cognizione *a priori* in questo significato è fornita di due caratteri, di necessità, e di universalità (1).

(1) In un significato simile a questo tolse la *cognizione a priori* Kant, come ho accennato nella nota (1) facc. 200 del Vol. II. V'ha però qualche differenza fra Kant e me nella definizione della cognizione *a priori*, e richiede la chiarezza

Ma si dà in questo senso un ragionamento *a priori*? e se si dà, quale n'è l'estensione, quali i confini? Queste sono le ricerche che mi propongo di fare in questa Sezione, alle quali fecero la via le dottrine che furono innanzi dichiarate.

del discorso che qui io la mostri. Per Kant la cognizione *a priori* è quella che ha i due caratteri della *necessità* e della *università*, e con questi egli la contrassegna. Anche la mia cognizione *a priori* ha questi due caratteri, ma essi vengono in conseguenza di un carattere antecedente che forma l'essenza di questa cognizione. Infatti Kant trova la cognizione *a priori* nelle forme che lo spirito aggiunge del suo nelle percezioni delle cose sensibili: quindi la cognizione *a priori* di Kant è propriamente acquisita sebbene nascente dallo spirito, le forme del quale non sono che altrettante potenze o attività particolari senza che sieno nulla di attualmente inteso dallo spirito. Io stabilisco all' incontro che lo spirito intenda essenzialmente qualche cosa (l'essere in universale), e quindi la mia cognizione *a priori* è essenziale allo spirito perchè è l'essere in universale e tutto ciò ch' egli contiene, non però in uno stato di analisi. Quindi Kant comincia lo sviluppo dello spirito nostro con un *atto* accidentale al medesimo: io comincio lo sviluppo con un *oggetto* inteso essenzialmente innanzi a tutti gli atti accidentali dello spirito stesso.

CAPITOLO II.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLE UMANE COGNIZIONI ASSEGNATO DA ALCUNI PENSATORI DELLA SCUOLA TEDESCA.

ARTICOLO I.

SCOPO DI QUESTO CAPITOLO.

Il ragionamento *a priori* è quello che si fa sulla idea dell' essere in universale, senza che nel ragionare entri alcun altro elemento (1): e si chiama *a priori* perchè questa idea è la prima e indipendente da tutte l'altre.

Innanzi entrare nella difficile ricerca " quale ragionamento possiamo noi instituire su quella idea pura e universale e fin dove questo ragionamento ci può condurre,, gioverà che confermiamo bene e difendiamo a questa idea il diritto di essere il punto di partenza di tutte le umane cognizioni.

Difenderò dunque il *primato* di questa idea contro i più sottili sistemi de' giorni nostri, i quali tutti traggono veramente la loro origine da quella studiosa nazione della Germania.

(1) Cap. I.

Contro le molte forme di Kant, io ho già dimostrato che queste si risolvono finalmente in quella sola da me stabilita; e che non sono che altrettanti modi di applicazione che riceve l'unica vera forma, la quale venendo determinata in un modo ancora generale, dà quelle forme particolari che sembrano *pure*, ma che nol sono tuttavia perchè ciascuna ha qualche cosa di ristrettivo e di parziale (1).

ARTICOLO II.

DIFFERENZA PRINCIPALE FRA LE FORME ASSEGNATE DA ALCUNI MODERNI ALLO SPIRITO INTELLIGENTE, E L'UNICA NOSTRA FORMA.

Altri dopo Kant ridusse le forme prime della intelligenza a numero minore, ed anco contro questi io debbo parlare, mostrando che si debbono tutte restringere in una sola.

Ma prima ancora di ciò giova ch'io faccia osservare la differenza comune e caratteristica che parte le forme messe in campo da altri moderni, dall'unica forma da me proposta. Perciocchè tutti que' sottili ingegni che, massime in Germania, hanno trattata questa questione " qual sia il principio

(1) Vol. II, facc. 339 e segg.

della cognizione ,, indicarono questo principio nell'*atto* dello spirito, e non nel suo *oggetto*: e si fermarono ad analizzare assai più quello che questo. Ciò che contribuì al loro traviamento si fu il non aver conosciuto la natura delle potenze umane, e massime della potenza intellettiva. Io ho cercato di stabilire la natura delle *potenze*, e ho trovato la potenza consistere " in una congiunzione stabile con ,, un oggetto, il quale oggetto essenziale alla poten- ,, za se è attivo sicchè tragga il soggetto all'atto che ,, termina in lui chiamasi forma ,, come avviene nell'intelletto (1). Quindi la natura della potenza intellettiva trovai consistere in un atto primo ed essenziale, il quale termina in una forma (la verità), cioè in cosa verso la quale egli stesso è passivo, e viene egli medesimo a quell'atto determinato e necessitato, non si muove spontaneo ed agisce egli medesimo sopra un oggetto passivo.

Io comincio dunque dall'analisi dell'*oggetto* essenziale dell'intelletto, e che ciò far si debba hanno riconosciuto gli antichi: ma i moderni non ascescr sì alto (ch'io sappia), e cominciarono solo dall' *atto* dello spirito, senza accorgersi che quest' atto medesimo era passivamente fatto, per un'azione irresistibile di un suo oggetto essenzia-

(1) Vol. III, facc. 794 e segg.

le, e che quindi all'atto dello spirito era precedente qualche altra cosa, cioè quest'oggetto medesimo, cagione di esso atto.

ARTICOLO III.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLA FILOSOFIA DI KANT.

Riandiamo dunque cotesti sistemi; e perchè non sia interrotta la serie delle idee, rifacciamoci su di Kant.

Kant pensando che tutto ciò che lo spirito percepisce dovea esser rivestito delle forme dello spirito stesso, era salito un grado più su nella sua ricerca che i moderni suoi predecessori.

Imperciocchè Cartesio era partito dalla minore di un sillogismo, e senza accorgersene avea supposto la maggiore (1).

Locke suppose ed ammise, senza darne spiegazione, ancor più di Cartesio: egli non giunse a scomporre la cognizione mista, nella forma, e nella materia: il suo punto di partenza fu la materia della cognizione, la forma la suppose interamente senza parlarne (2).

(1) Vedi Vol. III, facc. 757 e segg.

(2) Nell' ordine cronologico delle nostre cognizioni noi osserviamo, o sia *avvertiamo* prima la materia e poi la for-

Condillac fa ragionare la sua statua fino dalle prime sensazioni ch'essa riceve, e non s'accorge mica che per ragionare conviene possedere già prima de'principj. Anche questi adunque parte dal materiale della cognizione, non ne osservando il formale, e quindi nè pure sospetta che ci abbia bisogno di darne una spiegazione.

Kant, eccitato da' lavori di alcuni inglesi posteriori a Locke, notò distintamente l'elemento più elevato della cognizione cioè la forma: e si credette in dovere di darne una spiegazione.

ma: poichè l'ordine cronologico delle *avvertenze* è il contrario dell' ordine cronologico delle *conoscenze dirette*. Quindi il più forte argomento di Locke contro le idee innate non si fonda che in una mancanza di osservazione. " Nessuna enunciazione, dice Locke, può essere ingenita, se „ ingenite non sono le idee intorno le quali ella versa. „ Ma ciò sarebbe un dire che tutte le idee de'colori, de'suoni, de'sapori, delle figure ec. fossero innate, di che non „ può avervi cosa più dirittamente contraria alla ragione „ ed alla sperienza „ (Lib. I). È falsa l'assurdità che Locke vuol trovare nell' opinione che qualche enunciazione sia innata, poichè tutte le enunciazioni non sono di suoni e colori ed altre cose sensibili, ma ve n' hanno di soprasensibili al tutto. Di poi (e questo è ciò che fa al caso nostro) nelle idee di cose sensibili non entrano solo cose sensibili; c'è un principio intellettivo, il quale scappò all' osservazione di Locke, e questo principio intellettivo puramente è la *forma* delle idee. Locke partì dunque dalla materia: trascurò la forma, non la osservò, e la suppose gratuitamente.

Il punto di partenza adunque di Kant è più elevato di quello di tutti gli altri filosofi moderni.

Ma per rendere ragione della forma della cognizione, Kant, come diceva, ricorse all'atto ed alla natura dello spirito intelligente, mentre egli avrebbe dovuto innoltrarsi ancor più e giungere all'oggetto essenziale dello spirito, il che è il tentativo fatto da noi in quest'opera. Per questo difetto il filosofo prussiano in luogo di scoprire la *suprema forma* della ragione, si arrestò a delle forme inferiori, e dipendenti da quella prima, impure e ristrettive. Disse adunque che lo spirito nell'intendere operava secondo certe leggi sue proprie (le forme); che a queste leggi si conformava ciò ch'egli percepiva: ragionamento ch'egli faceva su analogie tolte dalle sensazioni. In una parola il principio da cui cavò il suo sistema fu questo: " l'oggetto offerto a' sensi dovea determinarsi secondo i concetti aderenti allo spirito stesso ,, (1). Per tal maniera tutto ciò che noi conoscevamo era soggettivo.

(1) Parlando del moto così dice: " Acciocchè la rappre-,, sentazione ,, (cioè il pensiero intellettivo) " del moto diven-,, ti esperimento ,, (cioè percepito co' sensi) " conviene che ,, la determinazione dell' *oggetto* si faccia secondo la rappre-,, sentazione che v'è nel soggetto ,,. *Elementa metaphysica physices* c. IV.

Le cose in sè, a cui Kant dà il nome di *noumeni*, rimangono adunque al tutto incognite a noi, secondo Kant; poichè l'esperienza de' sensi non ci dà che *fenomeni* cioè apparenze, e l'intelligenza non ci dà che un *ordine ideale*, che non presenta nessun essere in sè esistente e *reale*.

Questa nostra ignoranza assoluta delle cose in sè, Kant la dichiara in molti luoghi, e conchiude i suoi *Elementi Metafisici della Fisica* con queste parole: " Laonde la dottrina metafisica de' ,, corpi finisce nella considerazione del vacuo e ,, perciò appunto nell' incomprensibile. Nel che ,, il suo destino è in questa parte uguale come ,, in tutti gli altri sforzi della ragione. Conciosiachè nel ritrocedere a' principj essa va investigando le prime cagioni delle cose, nel che ,, ella null' altro può comprendere che ciò che ,, sotto certe condizioni è determinato (1), perciocchè così porta la natura. E quindi avviene ,, che da una parte essa non può fermarsi in ciò ,, che discende da qualche condizione (2), dal-

(1) Io mostrai anzi che in questo consiste la grande proprietà essenziale dell' intelletto, nel percepire di sua natura ciò che è perfettamente indeterminato.

(2) E non è questo segno manifesto ch' essa ha la nozione dell' incondizionato?

,, l'altra non può comprendere ciò che è di ogni
,, condizion privo. A lei pertanto, ove ardore di
,, sapere la stimola, non resta che questo solo,
,, di arretrarsi dagli oggetti, e ritornare in se stes-
,, sa, ove in luogo degli ultimi confini delle co-
,, se investighi e determini gli ultimi carceri del-
,, la sua facoltà abbandonata a se stessa ,,.

Sebbene de' *noumeni* Kant avesse dichiarato tanto chiaramente un' ignoranza assoluta, tuttavia sembra che in questo da molti non fosse bene inteso. Certo è che altri dopo lui non si contentò di dire avervi una provincia ignota all' uomo; ma di là de' confini dell' umana sperienza negò che alcuna cosa esistesse; e fu parlato assai del *gran nulla* di là dal conoscibile, siccome di una scoperta sublime, avvenendo spesso in Germania che delle espressioni misteriose ed oscure tengano il luogo di conoscenze reali. Altri parve che si attentasse di fare il contrario; e mal contento egualmente de' primi, che all'uomo si ponessero confini, e si dichiarasse o almeno si dubitasse che di là dal conoscibile vi potesse avere una regione incognita perfettamente, tentarono di penetrare anche in questa regione, facendo scaturir tutto dallo stesso spirito umano, dal quale Kant dopo aver molto cavato, lasciò però detto che di là da tutto ciò che cavar si poteva v'avea pur forse

un qualche cosa, non deducibile dallo spirito (*i noumeni*); nel che a dir vero è strano assai com'egli s'abbia questo secreto potuto sapere (1), e rivelare a'mortali, mentre lo spirito suo non arrivava in quelle regioni, nè uomo, se è vera la teoria kantiana, vi pervenne mai. Ma, come io diceva, Kant suole parlare come non un de' mortali, ma un Genio che fuor del carcere della umana natura dall'alto misura questo carcere ed irride o compiange la povertà e l'angustia di questa trista natura.

E qui mi si conceda di mettere via più in chiaro la ragione per la quale io dico che Kant mosse da un punto subordinato e non si sollevò al vero principio di tutta la filosofia. Già dissi che ciò gli accadde per meno di analisi sulla cognizione umana, di che non gli vennero a pieno conosciute le diverse maniere di nostra cognizio-

(1) In fatti come poteva Kant nominare i *noumeni*, se non n'avesse avuto il concetto? com'egli poteva sapere che i *fenomeni* non abbracciano il tutto, se non avesse avuto idea del tutto, un'idea essenzialmente universale, che raccoglie in sè tutte le possibilità? La distinzione adunque che fa Kant fra *noumeni* e *fenomeni* dimostra che la nostra intelligenza non è limitata a'soli fenomeni, nè alle sole forme Kantiane; ma che abbraccia tutto il possibile. Chi fosse veramente limitato a'fenomeni, non saprebbe che oltre a'fenomeni *possano* essere de'*noumeni*.

ne. Or se ben si riflette a questa cagione, si vedrà contenersi in essa anche l'origine dell' altro difetto della kantiana teoria, quale è quello di escludere i *noumeni* da qualsiasi nostra cognizione, e dichiararli a noi interamente incogniti.

I sofisti francesi avevano distrutti i gradi della cognizione umana: e facevan mostra di credere che fra il *comprendere*, e il *non conoscere*, nessun grado vi passava di mezzo. Non osservavano, in quella loro vanissima presunzione, che fra il *comprendere*, che viene a dire *conoscere con perfezione*, e il *non conoscere* al tutto, v'ha indubitatamente una *conoscenza media*, la quale ella stessa ha più gradi; e che l'uomo conosce talora con qualche grado di conoscenza senza tuttavia conoscere perfettamente. Voltaire, siccome molt' altri saccenti di quell' età, in odio del Cristianesimo abusava di questa ignoranza o vera o affettata per far credere che Iddio essendo incomprensibile, fosse altresì ignoto a tale, che di lui l'uomo non potesse nè parlare nè pensare; e Kant provò (forse senza avvedersene) l'influenza di quegli scrittori, e per la stessa mancanza di osservazione negò che fosse possibile all' uomo qualunque cognizione de' *noumeni*, o sia delle sostanze.

I gradi della cognizione umana che conse-

guono dalla teoria da noi esposta nella sezione quinta, sono atti a ribattere questo errore.

Io ho definito la sostanza " quell'atto onde esiste l'essenza della cosa ,, (1).

Perchè adunque noi abbiamo cognizione di una sostanza dobbiamo pensare due cose, cioè 1.° l'essere, 2.° l'essenza della cosa (2).

Ora l'*essenza* della cosa noi la conosciamo in diversi modi e gradi che abbiamo altrove esposti (3), e secondo questi modi e gradi onde noi conosciamo l'essenza della cosa, sono pure i modi e gradi della nostra cognizione.

Ciò che conosciamo della cosa si chiama da noi *essenza cognita*, ed è di questa sola che noi possiamo parlare (4). Ciò che noi conosciamo della cosa talora è una mera *relazione* con altre cose a noi più cognite; la quale ci distingue bensì

(1) Vol. III, facc. 361.

(2) Se si pensa l'*essere della cosa in universale* solamente, cioè la possibilità della *cosa*, si ha l'*idea* di una data sostanza; ma se si pensa anche l'*atto dell'essere* onde l'essenza di una cosa attualmente sussiste, allora si ha conseguita anche la *persuasione* della sussistenza di quella sostanza.

(3) Vol. III, facc. 330 e segg.

(4) Quindi parlando de' corpi ove abbiamo voluto indicare la cosa in sè anche nella parte a noi incognita, abbiamo chiamato questa essenza *principio corporeo*. Vol. III, facc. 601 e segg.

la cosa fuor da tutte l'altre, ma non ci dà però che quella negativa cognizione di essa di che abbiamo a lungo parlato (1).

Ora Kant 1.° non intese la natura dell'essere in universale, il quale ci fa conoscere le cose *oggettivamente* cioè nella loro propria sussistenza, 2.° non osservò che oltre a quello che le sensazioni ci porgono, v'aveano degli altri modi co' quali noi potevamo conoscere le *determinazioni* degli esseri ed aver certo segno della loro esistenza, cioè l'applicazione del ragionamento alle cose sensibili, o sia l'applicazione del principio di causa, il qual principio non è altro che l'idea stessa dell' essere in universale E veggendo che quel principio non ci dava rappresentazioni o qualità positive della cosa, credette che a nulla valesse fuori della sfera de' fenomeni; senza avvedersi che egli ci somministrava una *essenza* della cosa nominale bensì, ma tale però che era atta a convincerci ragionevolmente della sussistenza dell' essere soprasensibile, e a farcelo avere contrassegnato e distinto fuor da tutti gli altri.

(1) Facc. 266 e segg.

ARTICOLO IV.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLA FILOSOFIA DI FICHTE.

Fichte tolse a cavare dal soggetto IO tutto e non volle sussister nulla oltre a ciò ch' egli ne trasse: indi io credo derivasse il rifiuto che fece l'autore del criticismo di riconoscere la dottrina di Fichte per sua, e la dichiarazione d'essere stato male inteso da questo suo acuto discepolo.

Kant avea divisa l'attività dello spirito in altrettante forme o parziali attività; egli avea ammesso anco della passività nel pensiero (non so poi se accorgendosene egli medesimo), perciocchè avea escluso da questo i *noumeni*, le cose come sono in sè. Fichte concentrò di nuovo l'azione del pensiero, il considerò nella sua unità, e volle che fosse tutto attività pura: l'attività dell' IO in questo sistema fa tutto: quest'attività è il punto di partenza della filosofia di Fichte.

L'IO, secondo la dottrina di Fichte, pone se stesso, il che equivale a dire si crea. Ma quest'atto primo che fa l' IO ponendo se stesso, è un atto solo e tuttavia complesso. L'IO non pone se stesso se non ponendo di contro a sè il NON-IO. Quell' atto identico che il rende con-

sapevole di sè, è quello che il rende consapevole del mondo esterno e delle cose tutte fuori di lui raccolte sotto la denominazione di NON-IO. Ora esser consapevole di sè in questo sistema è il medesimo che essere. L'IO di Fichte è essenzialmente consapevole di sè; prima dunque d'essere consapevole, l'IO non è: perchè l'essenza dell'IO sta nell'essere consapevole. L'IO dunque coll'atto della propria consapevolezza pone se stesso, si crea (1). Ma l'atto della propria consapevolezza che costituisce L'IO, non si fa, secondo Fichte, se non coll'atto onde si conosce il mondo esteriore, o il diverso dal soggetto IO, che è quanto dire il NON-IO. Dunque con un atto primo dell'IO, con quell'atto primo onde l'IO sente se stesso, sente anco, o per usare la maniera di Fichte, pensa, pone il mondo esteriore (2). Tutto

(1) L'errore di Fichte qui consiste nel non osservare che l'atto primo onde l'IO esiste, e in generale l'atto primo onde una cosa esiste, è bensì un atto della cosa, ma un atto creato da una causa antecedente alla cosa. La cosa ha cominciato ad essere col suo atto: questo non vuol dire se non che fu da Dio creata in atto. Questa mancanza della filosofia di Fichte diede luogo al sistema di Schelling.

(2) La confusione nacque da questo, che negli atti dello spirito nostro v'è del passivo, e dell'attivo, come abbiamo mostrato Vol. III, facc. 79 e segg. Fichte osservò l'elemento attivo, e ridusse tutto a lui solo, dimenticando di considerare la passività dello spirito.

ciò che l'uomo conosce è l'IO, e il NON-IO. Ora il NON-IO non esiste prima che esista l'IO; ma sì contemporaneamente all' IO. Quell'attività dunque del pensiero che pone l'IO, è quella che pone il non IO; l'esistenza dunque di tutte le cose pensabili scaturisce dall'attività primitiva dell' IO. Fra le cose pensabili v'è Dio stesso, e appartiene al NON-IO secondo Fichte. Indi quella espressione così singolare, così strana, colla quale Fichte un giorno promise a' suoi uditori che nella prossima lezione " si sarebbe accinto di creare Iddio ,,. Egli così trovò l'ultima espressione dell' orgoglio di una creatura intelligente, la formola più breve e più elegante della malizia dell'angelo riprovato; una lotta intima, essenziale, una necessità ed una impossibilità di distruzione, un annullamento perpetuo si contiene ne' visceri di quelle poche parole. Ivi l'uomo non potendo a meno di riconoscere un Dio, cioè un infinito essere infinitamente a sè superiore, fonte del tutto, prende il partito di farlo scaturire da sè stesso, con una essenziale menzogna dichiarandosene il creatore. Non è che io voglia attribuire questa estremità di malizia, che solo al principio del male appartiene, a Fichte; io intendo dimostrare ciò che si contiene in quelle sue maniere di parlare, che rimarrebbero per sempre

uno spaventevole monumento del secolo in cui furono inventate, ove non passasse a' posteri insieme con quelle altresì la notizia della leggerezza onde in cotesta età si proferivano senza alcuna riflessione, senza alcun intimo convincimento, le più portentose stravaganze.

Reinhold, che avea posto mano a regolarizzare la filosofia di Kant, nella quale non appariva un principio unico di cui tutta discendesse, era partito dal fatto della coscienza. Ma in questa espressione "il fatto della coscienza,, si contengono molti equivoci: quindi le interminabili contese sopra questo principio di Reinhold. E in vero così si può ragionare: Io penso ciò che passa nella mia coscienza, io penso dunque il fatto della coscienza. Poniamo or questo il primo atto dello spirito, e il *fatto* della *coscienza* sia la prima cosa da me pensata. Si viene egli a dir con questo che io sia partito col primo atto del mio spirito dal fatto della mia coscienza? No certamente: anzi si viene a dire che io sono terminato con quel primo atto del mio pensiero nel fatto della mia coscienza. L'atto dunque del mio spirito è anteriore, disse giustamente Fichte, al fatto della mia coscienza: non si dee dunque muovere dal *fatto della coscienza*; sì dall'*attività* del pensiero che si ripiega sopra se stesso, cioè sopra la propria coscienza. Così avendo Fichte po-

sto il punto di partenza della filosofia nella *riflessione* del pensiero sopra se stesso, credette d'averlo collocato più su che non avesse fatto Reinhold.

Ma quivi si scorge manifestamente un equivoco. Perciocchè altro è il punto di partenza del ragionamento, ed altro il punto di partenza dello spirito umano. Il ragionamento non può partire che dal fatto della coscienza, poichè il ragionamento, massime filosofico, non parte da ciò che l'uomo sa, ma sì da ciò che l'uomo *avverte* o sa di sapere. Ora l'ordine delle *avvertenze* o riflessioni, come ho detto più volte, è inverso dell'ordine delle *conoscenze dirette*. L'uomo dunque prima riflette sul *fatto* della propria coscienza, e poi riflette sull'*atto* col quale riflette; quest'atto adunque riflessivo dello spirito è avvertito dopo, sebbene esista prima dell'avvertenza dell'atto della coscienza. La prima cosa adunque *avvertita* dal filosofo che medita sopra se stesso è il fatto della coscienza: questo dunque è il punto di partenza del ragionamento. Ma di poi il filosofo dimanda a se stesso: come ho io osservato il fatto della mia coscienza "? e allora risponde a se stesso: " con un atto riflesso sopra di quella ,,; quest'atto dunque riflesso è un punto di partenza del pensiero, più elevato che non sia il fatto della coscienza conosciuto per riflessione.

E avvertasi, che io dissi è un punto di partenza del pensiero, non dissi che è un punto di partenza dello spirito. Questa distinzione è sfuggita a Fichte. Egli partì dalla riflessione del pensiero sopra se stesso, come dall'atto primo e radicale col quale si possono spiegare tutti i fatti dello spirito umano. Egli dunque ridusse tutto al *pensiero*, e confuse col pensiero anche il *sentimento* che pure dal pensiero è diverso come io a lungo ho mostrato. Se Fichte non avesse fatta questa confusione, egli non avrebbe usato di questa formola per indicare il punto di partenza dello spirito " l'attività del pensiero che si riflette sopra se stesso ,, ma si sarebbe scontrato in quest'altra " l'attività del pensiero che si ripiega sulla coscienza ,, : e in questa seconda gli era impossibile di collocare il punto di partenza dello spirito, poichè egli sarebbesi tosto accorto che la *coscienza* dovea preesistere all'atto del pensiero che la osservava. Dall'altro lato " il pensiero che si ripiega sopra se stesso ,, come punto di partenza dello spirito non può non esprimere una contraddizione ne' termini: poichè rende identico il pensiero che si ripiegà col pensiero sopra cui si ripiega: concentra dunque e confonde il passivo e l'attivo in una sola essenza, o anzi fa che il passivo sia attivo, e viceversa, il che è una vera contraddizione.

Io attribuisco in gran parte a questa intrinseca ripugnanza contenuta nel principio di Fichte, le contraddizioni che trovò un tale sistema, e contro alle quali questo filosofo per altro acutissimo ricorse a dire " che per elevarsi a concepire l'atto primo del pensiero ond'egli partiva era necessario un senso particolare che la natura non dà a tutti, e a chi ella nol dà non può intendere la sua filosofia ",. Il rispondere in questo modo è darsi in una specie di disperazione filosofica. Per altro non è che io non conceda avervi una somma arduità a salire fino a figger gli sguardi nell'*atto primo della riflessione*: anzi io sostengo che Fichte medesimo non seppe sollevarsi a ciò, o per dir meglio, sollevato che fu alla contemplazion di quell'atto, non seppe poi osservarne la vera natura con quell'attenzione che si richiede; di che gli nacque la strana opinione della forza creatrice di quell'atto, e così fu autore di un entusiasmo che non è, qual dovrebbe essere, un tripudio alla vista della verità, ma una baldanza che sente l'uomo in sè medesimo per una cotal potenza esorbitante data al proprio spirito dall'immaginazione intellettiva collegata con quella avidità di usurpata grandezza che guasta pur sempre il fondo della colpevole umanità.

Imperciocchè se Fichte avesse ben conosciu-

to l'atto della riflessione, sarebbesi accorto che nessun atto si ripiega veramente sopra se stesso, ma sempre sopra un atto preesistente, che diventa oggetto di lui. Pigliamo pure a considerare un atto riflesso: questo si ripiega dunque sopra un atto, che sarà di nuovo riflesso se così si vuole; e questo sopra un altro pure riflesso; ma finalmente si dee venire all'atto di prima riflessione, e questo si dee piegare sopra un atto diretto del pensiero, altramente noi procederemmo in infinito, il che è assurdo. Ora l'atto diretto del pensiero è la *percezione*. La percezione è un atto del pensiero con cui si congiungono insieme due sentimenti, 1.° la sensazione corporea, 2.° il sentimento (che è anche idea) dell'essere in universale. Precedentemente adunque a qualunque *riflessione* esiste il *sentimento*, che è la base di tutto; cioè 1.° un sentimento intellettivo, 2.° un sentimento corporeo. Questi due sentimenti accoppiati insieme dall'*attività unica* dello spirito, forma la *percezione* semplicissima, e sopra questa agisce la *riflessione* del pensiero. Ma questa analisi non fece Fichte, ed ecco ciò che lo trasse per mio avviso in errore.

Quando io faccio un atto col mio pensiero, con quest'atto io conosco l'oggetto in cui termina l'atto: ma l'atto stesso mi rimane incognito. Io

debbo fare un altro atto riflesso sopra l'atto primo, sicchè l'atto primo diventi egli oggetto, perchè io conosca quell'atto primo; ma allora l'atto secondo riflesso mi rimane incognito tuttavia. Se io rifletto sull'atto secondo, faccio un terzo atto il quale mi fa conoscere bensì l'atto secondo che si rende oggetto al terzo, ma non se stesso, e così può dirsi quanto si voglia più innanzi: sicchè si può stabilire come legge della nostra maniera di conoscere, questo gran canone: " un atto ,, qualunque del nostro intendimento ci fa conoscere l'oggetto suo nel quale termina, ma non ,, ci fa conoscere se stesso ,,. Ciò conosciuto, nasce questa dimanda: " dell'atto col quale noi co- ,, nosciamo un oggetto, non siamo noi forse consa- ,, pevoli ,,? Il comune degli uomini risponde di sì, e risponde bene, ma egli risponde bene senza saperlo; perciocchè noi siamo consapevoli di quell'atto in un modo diverso da quello che il comune degli uomini s'immagina. Esser consapevole d'un atto, il comune degli uomini intende che voglia dire *conoscerlo*, *avvertirlo*. Ora è falso che noi *conosciamo*, che noi *avvertiamo* quell'atto. La ragione per la quale il comune degli uomini pensa in questo modo si è questa: quando noi facciamo un atto col nostro spirito, noi possiamo subito generalmente rifletterci ed avver-

tirlo, e quest'atto che facciamo nel *rifletterci* ed avvertirlo lo facciamo con tanta facilità e celerità che non l'osserviamo: quindi siamo acconci di credere che quell'atto del nostro spirito sia avvertito e conosciuto per sè stesso, e non per un atto sopraggiunto da noi; mentre per sè stesso è ignoto e inavvertito, ma bensì all'istante possiamo a nostro grado renderlo a noi noto riflettendo a lui, e avvertirlo. Ora Fichte conobbe assai acutamente questo errore comune degli uomini, e per evitarlo urtò nello scoglio opposto. Egli non si contentò di dire che quell'atto del nostro spirito non era per sè avvertito e riflettuto, ma disse che non esisteva al tutto; e quindi diede alla *riflessione* dello spirito un' attività di produrlo, e tentò anzi d'immedesimarlo, come diceva, colla riflessione medesima.

All' opposto noi diciamo che un atto dello spirito qualsiasi, anche prima di essere riflettuto e conosciuto, esiste in noi cioè nella nostra coscienza, ma egli è un puro *sentimento*. Quindi in qualunque atto dello spirito intelligente v'ha un' *idea* e v'ha un *sentimento*. L'*oggetto* è ciò che è illustrato e si chiama *idea*, l'atto col quale percepiamo un oggetto nella nostra coscienza è un *sentimento* e nulla più. Ora nulla si conosce senza idea. L'uomo dunque fino che ha de' soli *sen-*

timenti nulla veramente conosce: e in particolare lo stato dell'uomo anteriore alla riflessione sopra se stesso è uno stato, come tante volte ho detto, impossibile ad essere osservato; poichè sembra una vera non esistenza, mentre non è che uno stato a noi incognito. Quindi Fichte confondendo il non conoscersi col non essere, disse che l'IO per una sua riflessione poneva se stesso coll'atto medesimo col quale poneva il NON-IO. Nè vale il dire che l'essenza dell'IO stia nel conoscere, nel pensare: poichè l'IO non è un pensiero di sè, è un sentimento: e l'avere appunto fatto assorbire dal pensiero il sentimento senz'aver notata la distanza di questo da quello condusse Fichte a sì strani e sì profondi errori. Che se l'IO intelligente ha ben anco un sentimento intellettivo, con esso non mira sè (1), ma mira perpetuamente e pensa l'essere in universale: nè questo può pigliarsi per la riflessibilità di Fichte, mentre nulla ha di riflesso questo elementare pen-

(1) Io ho detto, Vol. III, facc. 52, che " l'idea di noi ,, stessi è la prima delle acquisite ,, e aggiunsi che " forse ,, ella è contemporanea all'esistenza dell'uomo ,,. Meditando io più addentro in questo argomento sono venuto nella persuasione che l'idea di noi stessi non sia in alcun modo contemporanea all'esistenza, ed anco posteriore all'idea de' corpi esterni.

siero, ed è la parte immobile e perpetua dell'uomo. Qui però pare che Fichte siasi alquanto avvicinato al vero, e lo travedesse da lontano allor che disse l'egregia sentenza " che mentre i ,, pensieri passano v'ha nell'uomo una parte che ,, contempla immutabile ,,

ARTICOLO V.

SUL PUNTO DI PARTENZA DI SCHELLING.

A me sembra che Schelling siasi in parte avveduto dell'errore di Fichte, quello di ridurre tutto al pensiero determinato, senza badare che avanti all'esistenza di pensiero v'ha l'esistenza di sentimento, e quindi che l'IO può esistere prima di alcuna riflessione sopra se stesso, pur coll'atto diretto ond'egli è un sentimento ed un pensier primo dell'essere. Quindi Schelling pretese di porre il punto di partenza dello spirito in un IO di sentimento: e di un tale IO egli fece quel suo *assoluto* onde trasse, presso a poco sul gusto di Fichte, tutte le cose. Camminò dunque sulla stessa via, ma sostituì al pensiero il *sentimento* che dal *pensiero* è sempre presupposto: e questo suo IO sentimento fece esser radice e fonte tanto dell'IO come del NON-IO di Fichte. Negò adunque che il NON-IO fosse qualche cosa di

opposto all'IO, come l'avea detto Fichte, ma presunse di trovare che di queste due cose poste in opposizione fra loro da Fichte, vi avea un germe comune ove s'identificavano perfettamente, di che diede nome alla sua dottrina di sistema dell' *identità assoluta.* In questa radice ultima delle cose tutte egli pose il misterio della vita, e denominò quella vita prima e radicale, *dinamica*, cioè consistente in una forza primitiva, alla quale tolse tutti i confini. All' IO di Fichte sembra che sostituisse il nome di *ideale*, e al NON-IO quello di *reale*. L'IO di Schelling dunque primitivo ed infinito armonizza e crea in sè di sè l'*ideale* e il *reale*: quindi ne fa uscire una trinità nella unità, secondo il veder suo, sublime e maravigliosa (1).

(1) Fichte avea detto che l'IO poneva, creava sè stesso con quell'atto identico col quale poneva, creava il mondo, il NON-IO. Schelling osservò che si poteva concepire un atto dell'IO privo di *oggetti*, e che questo era il primo, da cui conveniva partire. Ora un tale atto è appunto un *sentimento* e non un *pensiero*; poichè il sentimento differisce appunto dal pensiero in questo, che non ha *oggetti determinati* che è tutto uno, e semplice come ho detto nel Vol. III, facc. 48 e segg. L'errore di Schelling consiste nel dare a quell'atto primo del sentimento maggiore attività che a lui non competa, nel che peccò allo stesso modo di Fichte, salvochè questi esagerò l'attività della *riflessione*, e Schelling quella del *sentimento*. Udiamo Schelling medesimo:

Conviene che io mostri la ragione onde Schelling immaginò un' IO senza confine. Fichte avea

" Egli è chiaro, dice, che lo spirito non può avere la ,, coscienza di sè come tale, se non *elevandosi* sopra tutto ciò ,, che è *oggettivo*. Ma isolandosi da ogni *oggetto*, lo spiri- ,, to non trova più sè stesso ,,.

In questa prima proposizione che mette innanzi siccome chiara ed evidente, è contenuto e supposto già tutto il sistema Schellinghiano nel suo germe. Si suppone cioè, che lo spirito nostro, separandosi da tutti i suoi oggetti e rimanendo egli solo *soggetto*, siasi *elevato* più su che prima non era. Ma dico io che questo appunto era da provarsi, e non da supporsi. Se il *soggetto* è più nobile di tutti i suoi *oggetti*, certo si può dire in qualche modo che il concentrarsi in sè sia un *sollevarsi*; ma s'egli ha degli *oggetti* nel suo pensiero maggiori e più alti di lui, l'abbandonarli per rimaner solo con sè è anzi uno abbassarsi. Ora io credo di più, che anzi sia chiaro tutto il contrario di ciò che dice qui Schelling: credo che l'*oggetto intellettuale* sia sempre essenzialmente più nobile del *soggetto* che lo percepisce: che quindi rimuover da noi tutti gli oggetti dell'intendimento sia ridurci in uno stato di perfetta ignoranza, in uno stato di puro sentimento, dove l'attività nostra si trova assai minore che prima non era.

" Ma quest'azione, continua Schelling, per la quale ,, lo spirito si stacca da ogni oggetto, non può essere spie- ,, gata che per la *determinazione* che lo spirito dà a sè ,, stesso. Lo spirito determina sè stesso ad agire, e in deter- ,, minandosi agisce ,,.

Anche questa affermazione, che con tanta confidenza il nostro autore mette innanzi come manifesta, crolla da tutte le parti. E perchè il nostro spirito, in luogo di determinar sè stesso, non potrebbe essere determinato? perchè non potrebb'

messo in contrapposizione dell'IO, il NON-IO, e definì questo NON-IO come il termine del-

egli in quella sua prima mozione esser passivo anzichè attivo? non racchiude un assurdo il dire, che lo spirito che si suppone prima in una perfetta inazione ed anco nel nulla, determini sè stesso? e che, come si dice, ponga, crei sè stesso? il negativo produrrà il positivo? il nulla produrrà il qualche cosa? che stravaganze son queste?

" Questo è uno slancio che lo spirito dà a sè stesso ,, per elevarsi sopra il finito. Egli annienta per sè tutto ciò ,, che è finito, ed egli si contempla allora in quell'*assoluto* ,, *positivo* che sopravvive ,,.

Converrebbe dimostrare che quando il nostro spirito caccia da sè tutti gli oggetti finiti, allora si presentasse a lui l'infinito. Il fatto all'incontro dimostra che gli oggetti finiti sono gli unici di cui il nostro spirito abbia idee positive: cacciati questi, egli resta dunque privo di ogni cognizione. Il ragionamento di Schelling sarebbe simile a quello di colui che in una conversazione notturna volesse provare che spegnendo tutte le candele, si accenderà la luce del sole.

" Questa determinazione che lo spirito dà a se stesso, ,, chiamasi *volere*. Lo spirito *vuole*, ed egli è *libero*. Non si ,, può dare alcun fondamento alla sua volizione: poichè que- ,, st'azione è *volere* precisamente perch'ella si fa assoluta- ,, mente ,,.

L'uomo *vuole liberamente*, ma non sa che cosa voglia perchè non ha *oggetti* da volere. Per altro qui seguita la stessa pazza ipotesi che l'uomo determini sè stesso al primo suo atto in modo ch'egli sia *assolutamente e unicamente attivo* senz'alcuna passività. Sebbene si possa provare all'incontro che al primo atto del suo sentimento ond'egli è, sia mosso e determinato passivamente e necessariamente; tuttavia a ciò che dice qui Schelling basta opporre il noto

l'IO. Era in una parola nel sistema di Fichte l'IO che limitava se stesso, e questa limitazione era il NON-IO. Questo era il fatto primigenio nella filosofia di Fichte, e di questo non davasi nè dar si poteva dimostrazione. Ma Schelling vide e notò giustamente che nel lasciare questo fatto indimostrato v'avea una mancanza, non già perchè si dovesse dimostrar tutto, ma perchè si dovea dimostrare tutto ciò che non era *evidente*, il che viene a dire indimostrabile. A Fichte adunque, il quale s'era dichiarato di volere spingere la filosofia fino al principio *evidente* per sè, e così tor via tutti i contrasti (1), negò Schelling che avesse conseguito il suo intento. E certo l'obbiezione di Schelling era ragionevole: perciocchè c'è qualche cosa di ripugnante in un IO che limita necessariamen-

principio, che *quod gratis asseritur*, *gratis negatur*. Schelling poi da quel primo atto cava ad un tempo e la ragione pratica, e l'intelligenza, e la legge, e la verità. Ma che non si può cavare da un'azione supposta e foggiata unicamente a grado di una immaginazione estremamente eccitata? *Vedi il Giornale filosofico che il nostro autore pubblicava insieme con Hegel*, Vol. VI, fascic. II.

(1) Fichte ci assicura, nella sua celebre *Wissenschaftslehre* e in altri scritti, ch'egli compose la sua filosofia a fine di distruggere lo scetticismo! ecco l'intenzione di tutta la filosofia moderna. Lo stabilimento sempre maggiore dello scetticismo, ecco il suo effetto. Ella si propone di andare a mezzo giorno, ma viaggia sempre verso settentrione.

te se stesso. Se l'IO limita necessariamente la propria natura, gli è imposta una legge, una necessità. La natura dell'IO adunque riceve la legge della limitazione, e non la dà. V'ha dunque qualche cosa di più forte di lui, a cui egli ubbidisce, una legge di natura infrangibile; egli dunque è limitato e non limita se stesso. Per capir bene la forza di questa obbiezione, noi dobbiamo concentrare la nostra osservazione interiore sopra noi stessi: questa osservazione allora ci dirà che ciò che facciamo noi è ciò che noi facciamo volontariamente, e che ciò che avviene in noi per un limite necessario di natura non siamo noi che lo fa, ma avviene in noi, vien fatto in noi senza di noi. E in vero se dipendesse da noi il metterci o non metterci limiti, certo è che non ce li metteremmo, poichè il limite restringe la nostra potenza e diminuisce la nostra forza, e noi vogliamo pur essere potenti e forti; nè volontariamente noi metteremmo mai limite alla nostra forza e potenza, se non forse per evitare un limite maggiore che ci verrebbe imposto a nostro malgrado là dove non ne mettessimo uno a noi medesimi, siccome avviene nell'ordine morale e libero. Perciò il limite come tale non può giammai proceder da noi, ma a noi è imposto da qualche cosa di superiore a noi. Ora questo qualche cosa, checchè sia, che ci

limita, non può aver egli limite alcuno, perchè l'assoluta necessità della natura è tale a cui non può esser nulla di superiore. E ove anco noi vorremmo credere che questo qualche cosa che limita noi, avesse anch'egli i suoi limiti, si potrebbe fare sopra questo qualche cosa il medesimo discorso che abbiamo fatto sopra di noi: sicchè conviene di necessità condursi finalmente ad un *assoluto* da nulla limitato; e venuto a questo, credette Schelling di aver trovato il punto supremo della filosofia, oltre a cui non si potesse andare.

L'assoluto di Schelling adunque è figlio del del NON-IO di Fichte. E perchè si renda più manifesto questo anello della filosofia di Fichte con quella di Schelling, è necessario che io faccia un cenno della parte pratica della filosofia del primo, nella quale si trova ancor più chiaro il germe della filosofia Schellinghiana.

Nel NON-IO di Fichte si comprende un mondo sensibile, un primo mondo intelligibile, ed un ordine soprasensibile del medesimo. Quella attività dell'IO che ha prodotto fuori di sè il NON-IO, cioè tutti questi mondi, è quella altresì che dà loro fede: e questa fede rende reale soggettivamente il mondo: cioè a dire l'IO lo crede, e lo tien per reale senza punto dubitarne.

In questa fede, secondo Fichte, sta la possibilità della *libertà* umana. Poichè questa somma attività, onde l'IO *crede* alla realtà del NON-IO, produce una efficace persuasione di potere operare per uno *scopo* a tenore dell'ordine soprasensibile, nell'uniformarsi al quale l'IO vede la propria *felicità*. Questa *fede*, questa persuasione è lo stesso potere libero dell'uomo: l'ordine soprasensibile del mondo è il limite morale dell'uomo, l'obbligazione, l'assoluto dovere. È la natura dell'IO così fatta, ch'essa fra le cose che contrappone a se stessa, e con cui si limita, ha quest'ordine, quest'obbligazione, questo dovere. Di più, ella crede per virtù di sua intima attività d'esser libera in questa limitazione morale: questa credenza, come diceva, realizza la libertà umana. Ma la libera attività così realizzata e creata mediante la *fede*, non è paga di sè se non allorquando compiutamente si adatta a quell' ordine soprasensibile, che prende nome di obbligazione, e di assoluto dovere. Acciocchè sia in ciò paga pienamente e quindi felice, ella dee credere alla realità di quell' ordine. Quindi l'anima si sforza, mediante la sua attività che si manifesta sotto la forma di fede o di credenza, di realizzare quell'ordine. Ora in questo sforzo, col quale prestando essa fede a quell' ordine

morale dell'universo lo realizza a se medesima, è che le nasce il concetto di Dio necessario alla perfetta realizzazione di quell'ordine morale. Tale è il Dio di Fichte, che dalla ragione pratica nel modo spiegato riceve l'origine. Per la deduzione di un sì fatto concetto di Dio questo filosofo fu accusato di ateismo, e di questa accusa molto travagliato: nè le sue giustificazioni sembra avere il pubblico pienamente soddisfatto. Con varj scritti egli tentò di riconciliare le altrui opinioni colle sue, e uno degli ultimi fu quello *sull' ultimo stato del mondo dedotto dal primo*, nel quale ora sembra idealista, ora realista, ora muove dall'attività dell'IO come dall' unico reale, ora dall'assoluto divino come dall' unico reale che nell' immagine o idea si manifesta e in tal modo diventa coscienza. In Germania questa fu presa per una modificazione che Fichte facesse al suo sistema per renderlo più confacente al comune pensare: ma a me sembra che non sia più che una nuova spiegazione del medesimo: e a chi vi ha bene veduto il fondo svanisce anco quell'apparente contraddizione. Fichte ammette che l'attività dell'IO che pone il NON-IO si manifesti in due modi, mediante la *rappresentazione* del NON-IO e mediante la *fede* al NON-IO. La facoltà di porre e di rappresentare il NON-IO è la *ragione*

teoretica ; la facoltà di prestar fede al NON-IO è la *ragione pratica* fonte della obbligazione, della morale e del diritto. Nella *ragione teoretica* il solo *reale* è l'attività dell' IO : tutto viene da questa attività. Nella *ragione pratica* il solo *reale* è l'*essere divino* : tutto viene da quest'essere ; la provenienza e dipendenza di tutte le cose da lui è appunto l'ordine morale, il fonte della obbligazione. In tale sistema v' ha evidentemente il *reale* preso in due significati diversi : il reale vero, *inteso* e producente il tutto è l'attività dell' IO ; ma il reale *creduto*, ciò reale alla nostra fede, è solo l' essere divino. Chi volesse presentare questo sistema nel modo meno sfavorevole che si potesse, converrebbe, parmi, renderlo in questa proposizione : " La felicità della natura umana esige assolutamen- ,, te (cioè indipendentemente da prove) che si ,, creda alla somma realtà dell' essere divino ,,. In tal modo la credenza alla realità di quest'essere è necessaria veramente, perchè esce dall'esigenza suprema della natura umana : tuttavia l'uomo si crede libero in ciò : quindi il primo suo dovere di ammetter Dio : pensiero simile a quello di Seneca che disse " il primo dovere verso Dio è ,, quello di credere alla sua esistenza ,, (1). Ma

(1) Ep. XCV.

quantunque questo pensiero possa aver qualche luogo, ove si supponga che l'esistenza di Dio *possa* almeno esser provata anche dalla ragione; tuttavia egli è privo di valore ove si supponga che una sola necessità cieca della natura, una sola fatale illusione, un proprio interesse eziandiochè interesse supremo ci conduca *solo* indeclinabilmente a quella credenza.

Intanto si vede come nella parte morale del NON-IO di Fichte già fosse il germe del sistema di Schelling. Alla *fede* necessaria alla natura umana un solo reale v'avea, e quest'era l'essere divino: qui Schelling appuntò il suo sistema. Se non che egli suppose l'assoluto per reale in sè, e pretese che non fosse già realizzato unicamente dalla fede della umana natura, che non venisse quindi dall'attività dell'IO di Fichte; ma anzi ogni cosa venisse da quell'IO che è fonte di tutta l'attività, e di tutta la forza. Schelling credette per tal modo di avere sollevata la filosofia all'*evidenza*; poichè l'*assoluto*, secondo suo avviso, non può aver bisogno di prova: conciossiachè tutte l'altre cose hanno bisogno di lui per essere: egli non ha bisogno di nessuna: le cose dunque sarebbero inconcepibili senza l'assoluto: la certezza dunque delle cose tutte è condizionata alla certezza dell'assoluto: sicchè se siamo certi delle altre cose, molto più noi

dobbiamo essere dell'assoluto, nel quale le cose sono possibili, e della cui certezza solo partecipano. Questo ragionamento ha qualche cosa di solido: ma non qui si fermò la filosofia di Schelling, e l'avidità di conoscer tutto, anco l'incognito, il travolse agli errori: conciossiachè ove l'uomo si ostini a voler sapere ciò che non può, conviene ch' egli fabbrichi colla sua immaginazione il paese conteso a' suoi passi, ove niun mortale può realmente penetrare. Veggiamo come ciò sia avvenuto al nostro filosofo.

Tre grandi esseri si rappresentano al pensiero umano: l'*universo materiale*, l'IO *soggetto*, *Iddio*. Queste *rappresentazioni* di oggetti, disse Kant, e a torto come noi abbiamo mostrato nella sezione precedente, non hanno autorità di farci conoscere le cose in sè, gli oggetti loro, ma solo se stesse; e il dar loro fede non è che un atto libero che costituisce ciò ch' egli chiama ragione pratica. Tuttavia nel sistema di Kant possono esistere, purchè emanino dallo spirito nella parte loro *formale*: lo spirito percepisce quindi gli oggetti vestiti di forme soggettive: come sieno gli oggetti stessi, è ciò che rimane incognito: al più può ammettersi una *materia* in generale (rispetto all'universo), ed una radice ultima delle cose rispetto a Dio.

Ora le *rappresentazioni* si dicano fenomeni, le cose in sè *noumeni*. L'uomo adunque è conscio de'*fenomeni*, ma è interamente all' oscuro sui *noumeni*. Questa oscurità fu molesta a Fichte e a Scelling, e cercarono di dileguarla. Il primo disse che non esisteva altro se non quello che emanava di sè l'IO: che questa emanazione era l'universo, e Dio, e in generale la rappresentazione de' noumeni, compresa sotto la parola NON-IO: che a questa rappresentazione l'IO dava fede, e così rendeva reali le sue creazioni. L'IO adunque fenomenale fu per Kant il fonte di tutto lo scibile consistente in apparenze o fenomeni: ma che oltracciò v'avesse realmente qualche cos'altro, nè negò, nè affermò: disse che questi erano i confini della umana mente. L'IO per Fichte era reale, e così pose un *noumeno* per supposizione, o postulato si può dire: quest'io produceva di sè ciò che esisteva; non v'aveano dunque più provincie incognite, non v'erano altri *noumeni* se non quelli che poi la ragione pratica creava a sè colla fede data alle rappresentazioni dell'IO. Schelling pretese di ascender ad un *noumeno* che producesse un IO ed un mondo fenomenale: e questo fu il punto fermo di Schelling: questo fu il *noumeno* da Schelling supposto senza dimostrazione, come necessario a base

di tutti i fenomeni, e quindi più assai di essi certo e per sè evidente: e questo *noumeno* è il Dio di Schelling. Ma poichè questo è il solo noumeno, il solo fornito di attività propria, quindi non v'ha altra attività reale fuori di lui. L'attività dunque di tutte le cose della natura egualmente che dell'IO soggetto è l'attività sua: ciò che hanno queste cose di proprio non è che il fenomenale: quella sola infinita essenza sussiste, e in essa è l'essere di tutti i fenomeni: in essa adunque s'identifica il soggetto, l'oggetto, l'ideale, il reale, le rappresentazioni, le parti ec., poichè l'essere di tutte queste cose non è altro che quello dell' assoluto il quale fenomenalmente in tutte queste cose si trasforma: sicchè non si danno nelle cose differenze *qualificative*, ma solo *quantitative*: giacchè è lo stesso essere in tutte: per questo modo l'anima e la natura materiale si mettono alla stessa condizione, si rendono egualmente fonomenali nell'esistenza loro individuale, e si rifondono poi nel gran tutto, nell' assoluto, in quanto all' esistenza reale. Così l'individuo si assorbe e perisce nella natura immensa di Dio presso a poco come dicevan gli Stoici. Il ragionamento su cui si rivolge tutto questo sistema, che sembra confondersi col panteismo, pare il seguente: " La realità di tutte le cose (i ,, noumeni) è resa dubbiosa pe' ragionamenti

,, della filosofia critica. Ma non può essere dub-
,, biosa la realità di un'assoluto, poichè è con-
,, dizione della possibilità di tutti i fenomeni che
,, la filosofia critica riconosce. Dunque non v'ha
,, di certo altra realità che questa: di questo dun-
,, que conviene fare uscire tutte le cose, tutte
,, riconoscerle come parti, emanazioni o anzi tras-
,, figurazioni di quello ,,.

Ma più cose si possono contrapporre ad un si fatto ragionare.

1.° Primieramente, la filosofia critica per negare la conoscenza de' *noumeni* s'è giovata di un ragionamento. In tal modo essa ha riconosciuta col fatto la validità del ragionamento. Se dunque il ragionamento, dove sia ben fatto, conduce a conseguenze certe, non vedesi perchè egli debba essere ammesso solo parzialmente, cioè per negare la cognizione de' *noumeni*, e non per ammetterla. La filosofia critica era dunque in contraddizione con sè stessa, e non si dovea quindi lasciarsi imporre dalla medesima.

2.° Se la filosofia critica non avesse questa intrinseca pugna con se medesima, o se si volesse non rinfacciargliela, in tal caso ecco com'essa si potrebbe difendere contro l'obbiezione che gli fa Schelling e dalla quale ha dedotto il suo sistema: " Voi dite, i fenomeni o le rappresen-

,, tazioni suppongono un assoluto reale. Onde voi
,, il deducete? Certo dall' uso del ragionamento.
,, Ma fra questi fenomeni o rappresentazioni la fi-
,, losofia critica ammette le stesse leggi del pensare.
,, Queste leggi del pensare secondo il criticismo
,, sono soggettive e per così dire fenomenali. Esse
,, dunque non hanno altra forza che di conchiu-
,, dere soggettivamente e fenomenalmente. L'*asso-*
,, *luto* adunque vien certo richiesto dalle leggi
,, del pensiero, e Kant l'ha trovato anch'egli
,, come il supremo effetto del pensiero stesso par-
,, lando della *ragione*: ma appunto per ciò non
,, può essere che un assoluto fenomenale, am-
,, messo tuttavia come reale dalla necessità che
,, n'ha l'uomo ,, (quest'è la ragione pratica).

3.° Ma ponendo che l'assoluto reale di Schelling sia bene assicurato ed evidente per sè, e ancora, che null' altro, eccetto quello, si possa riconoscere di reale coll' uso del ragionamento, ne viene per questo che null'altro di reale ci possa essere? No certo. Al più verrà la conseguenza che null' altro di reale l'uomo conosca. In tal caso avremmo una *provincia ignota*, come supponeva Kant, più ristretta però della Kantiana; poichè Schelling trasse da quella l'*assoluto* e lo realizzò. Ma non è mai buona logica il conchiudere " io non conosco altro di reale: dunque altro

non v'è, nè vi può essere,,. Che se Schelling volgesse il suo ragionamento a sostenersi coll'argomento panteistico " che ciò che è infinito dee ,, racchiudere tutto, nè può esistere altro fuori ,, di sè ,, ; egli si trarrebbe in tal caso ad un partito perduto ; perciocchè a quell'argomento fu già tante volte risposto in quelle molte cose che furono scritte contro i panteisti di tutti i secoli.

Nel meditare sulle idee di Schelling si vede in esse una voglia di ridurre tutto ad una unità sistematica, voglia da cui erasi lasciato governare già prima Fichte. Quindi uno sforzo non di conformare la propria filosofia alla natura delle cose, ma di conformare le cose alla propria filosofia : cioè ad una forma preconcepita nell'animo e vagheggiata come di tutte elegantissima ; una scienza con un solo principio, ove trovino loro luogo tutte le cose, quasi che all'uomo non potesse esserne celata nessuna : si direbbe che è uno sforzo mediante il quale l'uomo vuole aprire via più gli occhi e rendersi via più simile a Dio : una imitazione, una continuazione di quel primitivo fatto miserando, col quale il primo uomo sedotto si lusingò di venire al possesso della divina intelligenza : e in che modo? col secondar pure il proprio appetito, e gustare un frutto vietato. E pure non sembra egli dover essere facile assai l'ac-

corgersi finalmente, e toccar con mano, che all'uomo, alla sua potenza, alla sua scienza sono messi de' termini ch' egli non può trapassare? quivi conviene che il suo orgoglio si affranga, non gli vale fremere, non ispumare. E uno di questi termini è appunto quella linea che tiene diviso il finito e l'infinito, la creatura e il creatore: indarno egli farnetica di mescere insieme questi due oggetti in un solo, siccome l'ubbriaco mesce due liquori in un bicchiere: un abisso li parte, egli non può francarlo, non immaginarlo, non conoscerlo.

E io credo per fermo che Schelling non si sarebbe mai gittato a mescolare insieme tutte le cose, e a definir Iddio presso a poco secondo il verso dell'infelice sofista di Nola

Est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus (1),

ov' egli in vece di precipitarsi subito in quelle estreme speculazioni, avesse prima tolto a decifrare e sciogliere i problemi più elementari del sapere umano (2).

(1) Giordano Bruno, *De immenso*, L. V. Vedi fra le molte opere di Schelling quella intitolata *Von der Weltseele eine Hypothese der höhern Physik zur Erläurterung des allgemeinen organismus* stampata in Hamburgo nel 1798.

(2) Questo mi pare il vizio generale della filosofia tedesca, correre ai problemi più astrusi e difficili senza aver

Se Schelling avesse avuto la pazienza di analizzar prima la cognizione umana, cercarne i fonti, distinguerne le specie; egli avrebbe senza dubbio ravvisati ancora de' confini alla stessa non oltrapassabili. Egli avrebbe conosciuto che se di noi stessi e delle cose sensibili abbiamo una nozione positiva, la nozione di Dio all'incontro non può essere che negativa, o sia che non conosciamo del sommo essere se non una *essenza nominale* (1). Quindi avrebbe manifestamente trovato che la nozione della natura e quella d'Iddio non si possono mai confondere insieme nè ridurre ad una sola. Di più la *nozione positiva della natura* è anche fornita di tali caratteri che sono in assoluta contraddizione colla nozione d'Iddio: sicchè sarebbe un assurdo l'attribuire i caratteri della natura alla divina essenza.

La prima differenza fra la nozione della natura, e quella di Dio, cioè l'esser la prima *positiva*, e la seconda *negativa*, dichiara intemperanza e temerità il tentativo di ridurre Iddio e la natura in un solo principio, in una sola sostanza: poichè l'uomo mette insieme una cosa cognita ed una cosa incognita, ed arbitrariamente ne

prima sciolto i più ovvii, i quali soli possono far la via ad intendere o parlare con senno di argomenti più difficili.

(1) Ved. facc. 270 e segg.

fa un tutto solo: e così pronuncia e dispone di ciò che trapassa i limiti della sua conoscenza.

La seconda differenza fra la cognizione che abbiamo della natura e quella che abbiamo di Dio (cioè che la prima ha de' caratteri ripugnanti e contradittorj alla seconda) rende assurdo e privo di senso il tentativo di mescolare insieme ciò che è essenzialmente contrario; quando la detta unione non si può pensare, meglio che pensar si possa il nulla.

Ma per non essere infinito, io non voglio che attenermi alla prima di queste due ragioni. La quale ridotta per maggior chiarezza in un dialogo, nel seguente modo si può presentare.

Schelling. È necessario un assoluto: altramente non può esister nulla, non si può conoscer nulla.

Oppositore. Sì certamente; ma il conoscete voi questo assoluto?

Schelling. Dall'istante ch'io m'accorgo ch'egli esiste, io lo conosco. E poichè egli è quello che mi fa conoscere le altre cose, molto più mi dee esser noto egli stesso.

Oppositore. Non vi pare a voi che corra differenza alcuna fra il conoscere l'esistenza di un oggetto e il conoscere l'oggetto stesso?

Schelling. Qual sarà? io non posso cono-

scere che un oggetto esiste, se non conosco l'oggetto.

Oppositore. Per conoscere che un oggetto esiste, v'è certamente bisogno di avere qualche cognizione dell'oggetto: ma questa cognizione potrebb'essere meramente *negativa.*

Schelling. Che intendete voi per *cognizione negativa?*

Oppositore. Intendo un segno della cosa, mediante il quale la cosa non si può confondere con alcun'altra: questo segno è ciò che soglio anche chiamare l'*essenza nominale* della cosa. A ragion d'esempio, se mi si dicesse da persona autorevole che esiste un oggetto, a cui tutti gli uomini hanno dato un certo *nome*, il qual nome nulla significasse della natura dell'oggetto, che cosa conoscerei io dell'oggetto udendo quel nome? Null'altro se non queste due cose, 1.° la sua sussistenza, 2.° il nome col quale è chiamato. Ora questa sarebbe un'idea di lui negativa, perciocchè nulla io saprei di lui stesso. La *sussistenza* essendo comune a tutte le cose che sussistono, non mi fa conoscere le cose stesse, le quali sono cose in quanto hanno l'essenza distinta, e non in quanto hanno l'essere che è a tutte comuni.

Schelling. Ma questa vostra dottrina non si può applicare all'assoluto. Perciocchè io non ho

già conosciuto l'assoluto per autorità di alcuno, che m'abbia rivelato il suo nome e nulla più. Io l'ho conosciuto deducendolo con un ragionamento inducente necessità.

Oppositore. Per illustrare ciò che io intendeva per cognizione negativa, o cognizione dell'*essenza nominale*, io recai l'esempio di un oggetto avente un *nome arbitrario*. È vero che questo al fatto vostro dell'assoluto non conviene propriamente, poichè egli si conosce non per un nome o segno arbitrario, ma per un nome o *segno naturale*. Ma che il nome o segno che determina l'oggetto incognito sia arbitrario, o ch' egli sia naturale, egli è tutt' uno; ciò che di lui stà nella nostra mente non è più che un' *essenza nominale*. Quindi la cognizione si rimane negativa, e l'essenza reale e positiva dell' oggetto è a noi del tutto incognita. Tale è la cognizione che voi acquistar potete per ragionamento del vostro assoluto.

Schelling. Spiegatevi meglio, poichè queste cose mi hanno del nuovo.

Oppositore. Per qual ragionamento ascendete voi all' assoluto?

Schelling. Per questo, che non si può pensare esistente nessuna cosa senza un' assoluto: se c'è qualche cosa, ci dee essere l'assoluto.

Oppositore. Ma come sapete voi che ci sia pur qualche cosa?

Schelling. La coscienza di me stesso, e i sensi mel dicono.

Oppositore. Ma percepite voi colla coscienza medesima o co' sensi l'assoluto stesso? cioè la vostra coscienza particolare, i vostri sensi percepiscono in sè un infinito assoluto ove non sia alcuna limitazione?

Schelling. No veramente; vi dissi già ch' io ascendo all'infinito col ragionamento: poichè tutte queste cose che nella mia coscienza percepisco, sebben finite, non possono esistere se non esiste l'infinito, l'assoluto.

Oppositore. Non si potrebbe dunque dire che tutto ciò che voi esperimentate è un *certo segno* dell'esistenza di un assoluto, di un infinito?

Schelling. Ma di più una manifestazione, una parte, o una forma parziale dell'infinito.

Oppositore. Sarà forse vero anco questo: ma convien trattare una questione alla volta. Intanto io voglio che bene fermiamo, che tutto ciò che noi conosciamo per l'intima nostra particolare coscienza è un *segno certo* dell'assoluto, dell'infinito. Allo stesso modo, se io vedo un' opera che mostri in sè traccia d'intelligenza, una figura geometrica, una statua, una pittura, o checchè altro,

io dico immantinente che quell'oggetto da me percepito è un certo *segno* di un essere intelligente che fu cagione di quel vestigio lasciato della sua mente.

Schelling. Anche questo.

Oppositore. Ora quel *segno* io lo dico *naturale*, lo appello il nome naturale della cosa segnata; perchè è un effetto di lei, e mostra qualche cosa che dee in lei essere, sebbene ci resti occulto il modo ond'ella ha in sè quella proprietà. Da questo segno o nome naturale adunque voi conoscete il vostro assoluto, da un suo *effetto*, che ve lo segna e contraddistingue fuori da tutte l'altre cose, sebbene voi non sappiate che risponda propriamente in detto assoluto a quell'*effetto*: poichè sebbene voi sappiate ch'egli n'è causa, non sapete però nè il suo modo di operare, nè il suo modo di essere; perchè non avete percepito lui stesso, ma solo un effetto suo. Conoscete adunque ancora solo l'*essenza nominale* dell'assoluto, e nulla più, sebbene il *nome* che ve lo fa conoscere non sia puramente convenzionale, ma sì anco *naturale* (se mi permettete di così chiamarlo), e quindi vi scorga a conoscere qualche relazione reale di lui, ma nulla più. Di che poi io conchiudo, che essendovi ignota la propria natura di questo assoluto, voi non avete alcun

diritto di fabbricare sopra di essa natura un sistema di emanazioni, e di dichiarare tutte le cose dell'universo altrettante forme sue, o parti, o con qual altro nome voi chiamar le vogliate. E veramente questa vostra strana sentenza ripugna interamente: perciocchè ditemi in grazia, le due idee di *assoluto* e di *non-assoluto* non sono esse contrarie come il sì ed il no?

Schelling. Sono diverse, non già contrarie.

Oppositore. Ma l'aver de' limiti, e non averli, si può egli pensare ad un tempo, e d'una cosa stessa? nò manifestamente. Or che è l'assoluto se non ciò che è privo di tutti i limiti? che è il non-assoluto se non ciò che ha de' limiti? sono dunque non pure diverse ma contrarie.

Schelling. Io voglio dire che quella cosa stessa che limitata è non-assoluto, non limitata è assoluto.

Oppositore. Voi supponete dunque che le cose limitate possano rendersi illimitate: in tal caso l'assoluto comincierebbe ad essere quando prima non sarebbe: egli non sarebbe già più assoluto per questo appunto. Oltrechè se le cose limitate per diventare assolute debbono perdere i limiti loro, chi a ciò le muove? e prima non eran dunque assolute. Esisteva adunque una essenziale contrarietà fra l'essenza di esse nello stato pri-

mo, e l'essenza loro nello stato secondo. La dualità adunque ammessa in questo senso è inevitabile. Nè si può mai confondere senza temerità e assurdità di ragionamento le cose tutte insieme, e farle altrettante trasformazioni o modificazioni di un solo essere assoluto ed infinito, poichè egli non può giammai essere il soggetto della limitazione, della parzialità, e della essenziale contrarietà e ripugnanza.

Al quale ragionamento dell' oppositore non vedo che cosa lo Schelling di solido risponder potesse.

Si può dire adunque ragionevolmente, che ciò che condusse Schelling in errore si fu l'avere ommesso di premettere ad ogni altra specolazione un'analisi accurata delle forze del ragionamento, e quindi l'avere ignorato che esistono per l'umano intendimento delle provincie quasi interamente incognite, come di tutti gli esseri che non si percepiscono colla coscienza o sue modificazioni. Di che rovesciò, come dicevamo, nell' errore opposto a Kant. Perciocchè mentre questi negò all' uomo anche la cognizione dell' *esistenza* degli esseri soprasensibili e per sè esistenti (*noumeni*), Schelling pretese di ragionarne come se l'*essenza* stessa reale conoscere se ne potesse. Ed è degno di osservazione il corso di queste idee filosofiche nella Germania.

Si cominciò da partire dalla *natura materiale* per sollevarsi e concentrarsi nello *spirito* dell' uomo : Kant fece ciò lasciando la natura materiale in dubbio o in uno stato di occultazione perfetta all' umano intendimento: Fichte assorbendola nello spirito stesso.

Ma questo spirito dell' uomo, ove si avea preteso di concentrar l' universo, era pure ancora troppo piccolo per l' uomo e non potea bastare a se stesso. Sembrava dunque naturale, che come altri dalla materia s'era sollevato allo spirito umano; altri dallo spirito umano si sollevasse a Dio, l'assoluto, l'infinito. La tendenza fu questa, ma le penne mancarono al volo.

Si tentò, si volle sollevarsi all' infinito : ma se ciò si fosse veramente fatto, non si poteva che pervenire in una regione incognita, inaccessibile. In tal caso l'uomo si sarebbe prostrato innanzi a quell' incomprensibil natura, adorando. Ma quest' adorazione, quest'umiliazione profonda del pensatore innanzi a Dio .... Eh! tutto ciò che si voleva fare, erano de' sistemi. L'uomo voleva spiegare le forze del suo intendimento, non raccoglierle ed offerirle in olocausto all'incomprensibile. L'uomo adunque nel suo viaggio filosofico era guidato dal principio di raggiar luce fuori da sè in tutte le regioni in cui pervenisse. V'erano dunque da con-

ciliarsi due divisamenti, 1.° di pervenire all' infinito, 2.° di pervenire a lui siccome a cosa cognita. E l'infinito era incomprensibile. Che rimaneva? tu, o immaginazione, soccorri al pensiero che manca. Invocata, ella diede un infinito, un assoluto, un Dio composto da tutto ciò ch'ella sapea figurare, effigiare, conoscere. Che conoscea l'uomo? che conoscea l'immaginazione dell' uomo? il mondo e se stesso. L'assoluto adunque de' filosofi non fu nè potea essere che una composizione e mescolamento del mondo e dell'. uomo: ecco il Dio, o più tosto l'idolo della Filosofia, l'opera delle mani degli uomini, *os habet et non loquetur*.

Ma ciò che a noi principalmente rileva si è di mostrare come l'assoluto punto di partenza della filosofia di Schelling non può essere il vero punto di partenza della filosofia umana. Dico umana, perciocchè conviene che noi non dimentichiamo che siamo uomini. Se fossimo Dei noi partiremmo certamente da un' altro punto; ma essendo uomini dobbiamo partire colla scienza nostra da quel principio che alla mente dell' uomo è stato conceduto per lume. Al tempo di Kant s'era già conosciuto che non si poteva se non partire dall'esame del ragionamento; secondo un tal principio il filosofo di Könisberga fece la *Critica della Ragione pura*. Fichte cominciò a deviare da quel-

la via, e mosse dall' attività del pensiero. Intanto rimaneva a dimandarsi a Fichte, con qual diritto ragionava egli sull' *attività* del pensiero, prima d'averci dimostrato che i ragionamenti ch' egli faceva sopra un tale argomento avessero qualche autorità? Una tale dimanda sarebbe bastata per far dare a Fichte un passo indietro, e renderlo avvertito, chè tutto sarebbe stato gratuito ciò ch' egli avesse ragionato, ove non provasse prima valido il ragionamento del quale egli usava per convincere altrui del suo sistema. Dopo Fichte si perdette ancor più di vista il vero punto onde partiva la filosofia. In vece di cominciare dal gran problema della validità del ragionamento, in vece di disporre nel debito loro ordine le *cognizioni*, si pensò a mettere in ordine gli *oggetti sussistenti* delle cognizioni. Certo che volendo distribuire gli *oggetti sussistenti* delle cognizioni, il primo di tutti gli altri è l'assoluto: tutti gli altri dipendono da lui, e non sono, nè sono possibili se non per lui. Ma l'essere completo ed assoluto, questo primo e supremo essere, fonte di tutti gli altri, onde conosciamo noi che sussista? che ci conduce a lui? il solo ragionamento: questo è la nostra guida: se questa guida è essenzialmente fallace, nulla ci varrà il partire da lei per condurci all'assoluto: tutto ciò che noi dire-

mo non avrà nessun valore, non sapremo mai nulla di fermo: poichè ciò che diciamo anche del primo degli esseri, è solo vera e valente cognizione in quanto la ragione che ci fà conoscere quell'essere è autorevole e ferma. Vero è che e noi, e i ragionamenti nostri dipendono essi stessi dall'assoluto: ma questa dipendenza non è nell'*ordine delle cognizioni umane*, ma nell'*ordine degli esseri reali*: cioè, vero è bensì che acciocchè noi siamo, e acciocchè possiamo ragionare, dee essere l'assoluto; ma non è mica vero per questo che noi possiamo conoscere ciò, nè conoscere l'assoluto, senza far uso della facoltà di conoscere di cui siamo dotati, della ragione. Si distingua dunque tra l'*ordine delle cognizioni*, e l'*ordine degli oggetti delle cognizioni*. Nella nostra mente gli oggetti non sono, se non è la cognizion loro. L'*ordine* adunque *delle cognizioni* precede l'*ordine degli oggetti*. Conviene dunque muovere la filosofia dal problema della validità delle cognizioni, prima di ragionare su qualunque oggetto, foss'anco lo stesso assoluto.

ARTICOLO VI.

SUL PUNTO DI PARTENZA DI BOUTERWECK.

Federico Bouterweek s'accorse che Schelling in vece di ascendere ad un punto di partenza della filosofia più elevato, era disceso; perchè dall' ordine delle cognizioni era venuto a quello de' sentimenti, e finalmente anche a quello degli esseri che rispettivamente al nostro intendimento stanno in un ordine posteriore. Egli pertanto obbiettò a Schelling così: " Voi partite da una cosa ,, reale (cioè sussistente), l'assoluto. Ora come ,, dimostrate voi che v' ha qualche cosa di reale? ,, Perchè poteste dimostrar questo, converrebbe ,, che voi mostraste in primo luogo avervi una ,, facoltà di conoscere atta a percepire la realtà ,, delle cose, il che si rende sommamente neces- ,, sario dopo tutto ciò che Kant disse per dimo- ,, strare l'impossibilità di tale facoltà ,,. E veramente l'argomento di Schelling, che dice l'*assoluto evidente per sè* e necessario acciocchè qualche cosa si pensi o sia, sebben verissimo, tuttavia egli non è valido se non supposto che la nostra ragione pronunci rettamente, e possa estendere i suoi giudizj anche a pronunciar validamente sulle cose reali.

Nello stesso tempo che Bouterweck obbiettava questo a Schelling, confutava ancora i puri idealisti in questo modo: " È impossibile ridurre ,, l'*essere* alle idee, poichè analizzando le idee ,, noi troviamo che gli esseri sono alle idee pre- ,, cedenti e causa di esse, e che sono molto ,, più di esse, essendo più un essere che una ,, idea. Non è dunque possibile ridurre tutto a ,, vane idee: ma conviene distinguere le idee ,, e gli esseri, rendere ragione degli uni e de- ,, gli altri, e della loro relazione e unione ,,. In sostanza quest'era stato il tentativo di Fichte e di Schelling, ma essi a tal fine immedesimarono gli esseri e i pensieri, o a dir meglio fecero sortir tutti gli esseri dal pensiero (1).

Bouterweck osservò ancora che non si può dare *scienza* senza un oggetto, un essere, e che l'essere è indefinibile, nè v'ha filosofo che possa dimandare che sia l'essere in generale. L'essere adunque è essenziale al pensiero, conchiuse Bouterweck, e sebben diverso da lui, è dato con lui.

(1) Non mi sembra che Schelling abbia mostrato bene la distinzione fra il *sentimento* e il *pensiero*; giacchè immaginò un pensiero primo indifferente all'oggettivo e al soggettivo: il che come ho più sopra osservato è essenzialmente contrario alla natura del pensiero, e solo a quella del sentimento puro si conviene.

Disse dunque che si convenia partire da *una assoluta facoltà di conoscere*, come da un fatto primo, evidente, fondamentale, la quale consiste appunto nella percezione dell' *assoluta esistenza.* Quindi la proposizione fondamentale del suo sistema si può dire che sia la seguente: " Ad ogni ,, sentimento e pensiero sottostà un essere come ,, fondamento vero e conseguentemente assoluto, ,, che non ha altro fondamento, ma che è egli ,, stesso fondamento ,,.

Qui però Bouterweck confondeva l'*assoluta esistenza* coll' *esistenza considerata in universale*, o sia, che viene al medesimo, coll' essere comunissimo. Se avesse detto che l' intelligenza è essenzialmente legata e formata coll' essere comunissimo, egli sarebbe entrato nel nostro sistema; ma avendo preso l'*essere assoluto* in luogo della semplice *nozione dell' essere*, egli rovesciò nello Spinozismo, perchè dell' essere reale e attuale e del pensiero tornò a fare una mescolanza, una cotale sostanza unica, ed egli medesimo nol nascose. Per salvare tuttavia l' esistenza dell' individuo in questa singolare sostanza, immagina una forza particolare che lo costituisca, o sia un atto particolare di attività in quella sua sostanza, il quale atto egli denomina *virtualità.* Ma di questa forza che costituisce l' individuo, e che non

è conosciuta che concependo una distinzione fra il soggetto che fa lo sforzo, e gli oggetti che resistono, non n'abbiamo a prima giunta che una *scienza pratica*, cioè di sentimento o di fatto sperimentale; non se n'ha dunque ancora la scienza teoretica, non se ne vede insomma una intrinseca necessità. L'*assoluta facoltà* di conoscere perciò s'applica a quella *virtualità* e la cangia in una *assoluta realità*: il che io credo che facesse avvenire in questo modo. Essendo l'assoluta facoltà di conoscere quella che vede l'*assoluto essere*, ella vede in tutte cose quest'essere, e tutto eleva a quest'essere. Anche la forza individuale adunque la considera nel suo essere assoluto, di che nasce il concetto di un'infinita esistenza, e di un' infinita azione.

Anche di questo sistema il falso consiste 1.° nell'essere anzi partito dall' *atto* dello spirito nostro, che da un' accurata analisi dell' *oggetto* pensato. Avendo negletto di ben verificare e appurare che fosse l'oggetto essenziale del pensiero, Bouterweck equivocò e confuse l'*essere possibile* coll'*essere sussistente*: non s'avvide che quel solo primo è l'oggetto essenziale del pensiero, non questo secondo; e molto meno questo secondo tutto quant' egli è. Ponendo che l'oggetto del pensiero fosse l'essere sussistente assoluto quant'egli è, si por-

rebbe una comprensione piena di Dio: ma chi comprende Dio è Dio: eccoci nello Spinozismo. 2.° Conferì a questo errore di Bouterweck il non essersi pure dato cura di bene stabilire la distinzione fra il *sentimento* e il *pensiero.* Se si fosse trattenuto in queste ricerche elementari prima di abbandonarsi nel pelago delle questioni più astruse, egli sarebbesi avveduto che al solo pensiero è necessario di avere l'*essere* per oggetto e per fondamento, non già al sentimento: quindi avrebbe veduto che tolto via ogni oggetto del pensiero, sarebbe tolto il pensiero e la facoltà di pensare; ma che l'IO non sarebbe annullato interamente, perocchè di noi tutta la parte animale resterebbe, e l'uomo sarebbe solo degradato all'essere di bruto. Con questa osservazione egli sarebbesi convinto della essenziale limitazione dell'uomo, la base del quale per così dire è la natura animale; alla quale non è necessario per sussistere di avere la visione dell'ente sussistente, e molto meno dell'ente assoluto.

Non trovò Bouterwech adunque il primo e semplice punto di partenza delle umane cognizioni per due ragioni: 1.° perchè partendo da una assoluta facoltà di conoscere supponeva l'*idea* e l'*essere sussistente* come dati precedenti e materia di quella facoltà: e tutto questo avea bisogno di

dimostrazione, perciocchè dipendea dal principio della dimostrazione, il quale è anteriore a quella facoltà; 2.° perchè l'*essere sussistente assoluto* non è cognito all'uomo positivamente, e quindi nel concetto della sua facoltà assoluta di conoscere conteneasi una falsità manifesta.

ARTICOLO VII.

SUL PUNTO DI PARTENZA DI BARDILLI.

Bardilli conobbe che il punto di partenza della filosofia non poteva essere che il pensiero, siccome l'avea conosciuto Bouterveck. Egli domandò dunque per postulato l'uso del pensiero, il quale però non dee essere solo un *postulato* per nostro avviso, ma sì bene ancora un *fatto*. Tentò dunque una nuova analisi del pensiero, cercando di trovare che cosa nel pensiero fosse il *primo per sè stesso* (1), il che venia a dire il punto di partenza della filosofia.

Ma egli, presso a poco come fece Schelling, tolse per primo ciò che veramente è l'ultimo nel pensiero, cioè l'assoluto (2). Non vale il dire che

(1) Questa ricerca fu pure intrapresa dal nostro Pini nella *Protologia*, opera che se fosse apparsa oltre l'alpi avrebbe probabilmente sollevato un gran rumore e nome di sè.

(2) Bardilli ha lo stesso errore di Schelling: egli sup-

l'assoluto è *condizione* da cui pende ogni certezza ed ogni esistenza: è ben vero ciò: nulladime-

pone che lo spirito umano possa avere una positiva idea di Dio. Questo errore mena ad un falso *entusiasmo*, dando all'uomo una grandezza di potenza intellettiva ch' egli non ha; all' aspetto della quale, come di cosa sublime, la sua immaginazione imbaldanzisce e tripudia, che è quanto dire si entusiasta. Il supporre poi l'idea che l'uomo ha di Dio essere adeguata, porta in conseguenza un panteismo irreparabile, come più volte feci osservare. Questo è uno scoglio a cui rompono agevolmente i forti e confidenti ingegni, e non manca qualche scrittore recente che in Italia fece ad esso naufragio.

Nulla di meno parmi che Bardilli ponesse il *punto di partenza* della filosofia alquanto meno falsamente di Schelling. Perciocchè Schelling il pone in un assoluto pensiero che è indifferente all' oggetto ed al soggetto. Ora questo è un carattere essenzialmente contraddittorio colla natura del pensiero, che dee sempre avere un oggetto (un' essenza). Ciò che non ha oggetto cessa d'esser pensiero; egli è un puro sentimento , ed è per questo che io diceva essere il punto di partenza di Schelling nel sentimento. Ma Bardilli disse in quella vece, che il *pensiero come pensiero*, cioè superiore e indifferente *all' oggetto ed al soggetto*, non si conosceva per sè, ma solo nella sua applicazione: che dovevasi dunque partir da questo. Il pensiero dunque assoluto sembra che per Bardilli (se fosse stato coerente a se stesso) non dovesse essere altro che un' *astrazione*, onde noi pensiamo il *pensiero* senza oggetto nè soggetto, sebbene tal mai non esista. Dall' *applicazione* adunque del pensiero Bardilli partì , per salire al pensiero puro ed assoluto , e in questo si vantaggia da Schelling.

no non è necessario, acciocchè io sia certo delle cose, che io abbia un'idea positiva dell'assoluto. Io posso avere prima un mezzo di accertarmi delle cose finite e condizionate: nel qual caso in questa mia certezza l'assoluto è compreso implicitamente, e suppostovi: ed io posso, ragionandovi sopra, pervenire anche a scoprirne esplicitamente la necessità. E in fatti questo è il progresso vero del ragionamento umano. Perchè noi ci accertiamo delle cose, basta che noi conosciamo la *necessità* che ciò che ci appare sia vero; questa necessità noi la percepiamo mediante *l'essere possibile*, come ho già mostrato, senza che io abbia bisogno di recarmi al concetto dell'*assoluto essere sussistente*: a cui però quindi appresso io pervengo, come all'assoluta condizione di tutta la mia certezza, e di tutti gli esseri de'quali io sono certo; e questo necessario avanzamento che fa il mio ragionamento sviluppandosi, è dovuto alla natura dell'essere possibile, ed è ciò che ho chiamato già la *facoltà integratrice dell' intendimento* (1). E a maggior prova di ciò io voglio qui aggiungere un'altra osservazione. In che modo vengo io in possesso della cognizione di un assoluto necessario, primitivo, originale? Non in altro modo, se non perchè

(1) Vol. III, facc. 330.

questo assoluto è la condizione di ogni mia *certezza* e di tutto ciò che io *conosco* esistere. Ma s'ella è così, può mai dirsi, che solo mediante la cognizione dell' assoluto io mi accerto e dò fondamento a tutte le mie cognizioni precedenti? può egli dirsi che dall' assoluto dee muovere la filosofia? No certamente. Poichè, onde la necessaria esistenza dell' assoluto? dall' esser egli condizione della certezza delle mie cognizioni. Ma se questa certezza non esiste, l' assoluto non è punto necessario. Tolto il condizionato, è tolta la condizione. La certezza e necessità delle mie cognizioni rende certo e necessario l'assoluto; e non il contrario. Io induco la necessità di questo dalla necessità di quelle. Se le mie cognizioni su ciò che esiste sono dubbiose, dubbioso è l'assoluto. Dunque la certezza e necessità delle mie cognizioni è anteriore e presupposta, rispetto alla mente umana, alla certezza e necessità dell'assoluto essere sussistente. Dunque la filosofia non può partire da questo, ma in questo terminare. Antecedentemente alla cognizione dell' assoluto essere sussistente (Dio), io debbo avere un mezzo, un principio che mi faccia conoscere, o sia mi produca la certezza delle mie cognizioni; e questo è l'idea dell' essere in universale e indeterminato presente al nostro spirito incessantemente.

Tanto è lontano che Bardilli vedesse ciò che avea fatto traviare i filosofi suoi connazionali, che anzi egli sistematizzò via più e compì il loro errore medesimo. Dalle osservazioni che io ho fatte fin qui sopra di essi risulta che il comune errore di quelli che vennero dopo Kant fu quello di supporre che " l'uomo potesse avere idee positive di ,, ciò di che egli non ha alcun mezzo di formarsele, ,, o a dir meglio, che non vi avesse nessuna cosa ,, di che l'uomo aver non potesse idee positive, e- ,, quiparando il complesso intero delle cose sussi- ,, stenti alla sfera della umana cognizione ,,. Poichè da questa supposizione, che in tutti que' sistemi vedesi sempre sottintesa ed è nascostamente la loro perpetua direttrice, avviene, che ove si presenta un essere di cui l'uomo non può avere un adeguato nè positivo concetto, siccome il concetto di Dio, ma solo un concetto negativo e quasi direi vuoto, venga in aiuto l'immaginazione del filosofo e riempia quel concetto come può, per renderlosi positivo e reale. Ma l'immaginazione filosofica a fare questo lavoro non può adoperare che que' materiali ch' ella già possiede, cioè non può rendere positivo quel concetto se non mettendo in luogo suo ciò che già conosce. Per rendere adunque positivo il concetto di Dio, conviene empirlo e quasi imbottarlo di tutte l'altre cose che

si conoscono positivamente, e queste sono la natura e l'uomo. E non altro, a guardar sottilmente, fu l'errore di tutti gl' idolatri: non potendo essi appagarsi di un concetto negativo di Dio, sel vennero formando artificiosamente positivo; mettendo in luogo di Dio, la cui essenza non conoscevano, ciò che conoscevano; e adorarono quindi la natura e l'umanità. Questa medesima voglia intemperante di conoscere tutto, e questa ripugnanza di consentire a credere la propria ignoranza e di confessarla a sè medesimi, quest' orgoglio in una parola originale che accieca l'uomo e non gli permette di conoscere ch'egli non sappia ciò che non sa, è il fonte parimente di ogni panteismo; il quale non è finalmente se non una idolatria quasi direi perfezionata e vestita di filosofiche forme. E il vedere come la filosofia del secolo si precipitò ne' prossimi andati tempi in un universale panteismo, che sotto tante forme si riprodusse, mostra manifestamente quanto gli uomini abbandonati a se medesimi propendano continuamente ad avvallarsi nello stato del gentilesimo, verso il quale, anche nella luce patente del Vangelo, si sono veduti dar tanti passi, e dove ruinerebbero infallibilmente, e irreparabilmente si perderebbero, se il Cristianesimo si potesse annichilare dagli sforzi degli uomini insensati, e della malizia infernale.

Il principio adunque conservatore della distinzione fra Dio e la natura, fra il creatore e le creature, è quello che stabilisce avervi nell' uomo due serie d'idee, cioè altre negative, ed altre positive: colle prime delle quali si pensa ciò che abbiamo chiamato *un' essenza nominale* (1), colle seconde poi si pensa una *essenza reale* (2). Colle prime non pensiamo se non una cosa incognita, una x, di cui non conosciamo l'essenza reale nè specifica nè generica, e perciò si possono chiamare in qualche modo *idee vuote*. Le seconde ci presentano l'essenza reale o specifica o almen generica della cosa, e queste si possono dire *idee piene*. Ora chi confonde insieme queste due serie distinte d'idee, e pretende che tutte le idee sieno in noi *piene*, dee necessariamente rovesciarsi nel panteismo e in mille altri errori: di quegli esseri di cui non abbiamo che idee vuote, egli è costretto a comporsi de' simulacri immaginarj e bugiardi, a crearsi delle finzioni che tengano il

(1) L'essenza nominale per noi è sempre una *essenza generica*, come abbiamo detto già Vol. III, facc. 351 e segg., e l'essenza generica nominale comprende due elementi, cioè 1.° l'*essenza universale* (che è l'essere in universale, il quale forma parte di tutte le idee), e la *relazione* di qualche cosa a noi positivamente cognita che determina l'incognita, e determina l'*essenza universale* e la individualizza.

(2) Ved. Vol. III, facc. 351 e segg.

luogo d'idee piene: quindi un Dio composto coi caratteri e colle proprietà dello spirito e della materia, impastato di elementi stranieri rimescolati insieme in mille strane guise, che non hanno legge, perchè non ha legge il vagare perpetuo di una disordinata fantasia: ed ecco il fonte inesausto di sistemi stranissimi, ingegnosissimi, e giganteschi, i quali anco sbalordiscono pel momento e incantano, ma non hanno vita più lunga di quella che s'abbia la falsità e l'illusione (1).

(1) Tante specie di Platonici che furono nell' antichità, e fra questi i Valentiniani, cadevano in una specie d'idolatria appunto perchè pretendevano di rendere l'idea di Dio positiva, e quindi omogenea per modo alle idee positive che ha l'uomo (le quali tutte sono delle creature finite), che non ripugnasse immaginar le creature siccome un'emanazione della sostanza divina. I Manichei caddero nello stesso errore: quindi s. Agostino rimprovera a Fausto la colpa d'idolatria: *ita convinceris innumerabiles deos colere* (contra Faustum XV, VI). Si può dire pertanto che gli errori della scuola tedesca si possono confutare cogli stessi principj che hanno usati i Padri nel confutare diverse eresie derivate dal Platonismo e dalla Cabala degli Ebrei. Finalmente mi si permetta qui di confermare col fatto quanto ho detto più sopra, " che un ,, simigliante sistema nel quale l'uomo s'immagina e persuade ,, di potersi formare e di essersi formato un concetto positivo ,, di Dio, dee produrre in lui l'entusiasmo falso, cioè una esal- ,, tazione di spirito straordinaria ,,. Questo effetto gli antichi stessi l'osservarono anche in tutte quelle scuole filosofiche, che nella divina natura pretendevano di essere entrati,

Già Bouterweck ponendo a principio di sua filosofia la proposizione " che ad ogni sentimento ,, e ad ogni idea sottostà un essere per fonda- ,, mento ,, avea perturbato i due ordini stabiliti, e disconosciuto l'ordine delle idee vuote. I suoi precessori però, Schelling e Fichte, erano incappati nello stesso errore e in peggiore ancora, giacchè rendevano ancor più dipendente l'essere dal pensiero, sicchè il pensiero era il fonte solo dell'essere. Le *idee vuote* adunque non poterono esser più, poichè il pensiero nel suo stesso fonte tutto l'essere conteneva. Ma sebbene Bouterweck trovi nell' essere qualche cosa di più che nel *pensiero vuoto*, tuttavia egli riconosce essenziale ad

e venuti in possesso degli arcani ch'ella contiene. I *Gnostici*, o sapienti com'essi si chiamavano, erano di costoro. Il tuono che prendevano i Valentiniani, era il più sollevato e orgoglioso che udir si potesse. S. Ireneo ce li descrive *perfectos se ipsos vocantes, quasi nemo possit exaequari magnitudini agnitionis ipsorum: nec si Paulum aut Petrum dicas, vel alterum quemdam apostolorum, sed plus omnibus se cognovisse, et magnitudinem agnitionis illius quae est inenarrabilis virtutis, solos ebibisse*. L. I, c. IX. E quale poi era di cotesti perfetti la vita, i costumi? Oimè! non era vizio che potesse macchiare la loro santità, bastava loro l'infinita sapienza. Quindi chi volesse vedere quali mostruose e sozze cose operassero, legga Ireneo (*luogo citato*), ed Epifanio (*Haer.* XXXI), ed imparerà di che fatta sia la perfezione di que' filosofi a'quali tutta la natura divina è manifesta!

ogni pensiero il fondamento dell' essere , e così esclude la reale esistenza delle *idee negative*; di che quella sua oscura maniera di spinozismo.

Bardilli sulle stesse traccie pronunciò manifestamente l' abolizione della distinzione fra le *idee vuote* , e le *idee piene* , e coll' aver fatta questa distinzione pretese di aver trovato il fonte degli errori delle antiche filosofie. Il vizio fondamentale è nella logica , secondo lui , e consiste nella falsa restrizione che s' ha voluto dare al valore de' suoi principj. " Si è voluto considerar la ,, logica , dic' egli , come la semplice legge delle ,, forme del pensiero, come una ricerca racchiu- ,, sa unicamente dentro i limiti del soggetto pen- ,, sante , come isolata dalla metafisica e dalla ,, scienza degli esseri. Si è potuto fare un codi- ,, ce regolare, ma finalmente ella fu una corni- ,, ce senza il quadro ,,.

Questo tentativo di Bardilli di ridurre tutta la metafisica alla logica non è che lo sviluppo e l'espressione più chiara de' sistemi che lo hanno preceduto. Per uno errore medesimo, e pel medesimo spirito si dice oggidì in Francia da alcuni " che il metodo è tutta la filosofia ,,. Così da una parte si riduce tutto alle idee astratte le quali solo stabiliscono il metodo: dall' altra non si vogliono riconoscere *idee vuote*. Quindi conviene

che entri in mezzo l'immaginazione (1) che renda concreto l'astratto, che ciò che è vuoto renda pieno: ecco pertanto la confusione ed il rimescolamento di tutte le cose nel regno della filosofia: si spiega, è vero, una grande attività in queste permutazioni e contraffazioni d'idee, una attività creatrice; ma perciò stesso un' attività falsa, un' attività pel male (2).

Ciò che è strano però si è il vedere che Bardilli, che pure riduce ogni pensiero ad una prima fonte identica colla fonte dell' essere, segni poi l'*essere in sè stesso* con questa strana formola *B-B*, la quale non altro esprime che il *nulla*. Così sostituito il nulla all' *essere*, si è pervenuto al contrario termine da quello a cui si tendeva, perciocchè mentre si voleva realizzare e compire

(1) Ho già osservato l'errore de' nuovi platonici che cangiano Dio in una idea astratta della mente umana, o questa idea astratta in Dio (Ved. il I Vol. degli *Opuscoli filos.* facc. 41). Così la mente si divinizza, un' idea diventa un ente, il primo degli enti: si presenta in tali confusioni e pervertimenti un caos filosofico, si scuopre il *gran nulla*!

(2) I santi Padri riconobbero una grande attività di spirito ne' Valentiniani e in altri tali acuti eretici. S. Girolamo dice che non può inventare tali errori *nisi qui ardentis ingenii est et habet dona naturae*, *quae a Deo artifice sunt creata*. E soggiunge: *Talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos novimus.* In Os. c. X.

ogni pensiero, si giunse in quella vece a trovare il *nulla* per fondamento di *ogni pensiero* (1).

Di più ancora. Bardilli partì dall' *applicazione del pensiero*, senza la quale egli conobbe non potersi conoscere il *pensiero puro.* Dov'egli tendeva come in suo termine? al *pensiero puro.* Quindi così pose il problema della filosofia: " In ,, che modo si può riportare il pensiero come ,, pensiero, nella sua applicazione come applica- ,, zione, al pensiero stesso come pensiero? ,, e in altre parole " Come si può riportare il pensie- ,, ro applicato, al pensiero puro anteriore ad ogni ,, applicazione ,, (2)?

(1) Colla lettera *B* segna il Bardilli la *realità*, cioè quel *carattere* che risulta dal pensiero applicato alla sua materia, e col segno -*B* vuol significare il pensiero presente all' applicazione. Or come mai il pensiero presente nell' applicazione sua alla materia sarà una semplice negazione della materia?

(2) Sembrerebbe che nel sistema di Bardilli questo *pensiero puro* ed assoluto fosse l'ultimo anzi che il primo; mentre Bardilli parte dall' *applicazione del pensiero* per recar poi tutto al *pensiero puro*; e che quindi non potesse convenire la censura che abbiamo fatta di Bardilli al cominciamento di questo articolo, la quale sta bene a Schelling. Ma chi ben addentro vedrà nel sistema di Bardilli, s'accorgerà che anche questo merita la stessa animavversione. Perciocchè anche Bardilli nel riportare tutto all'assoluto (pensiero come pensiero) mette il fondamento di ogni *cognizione ragione-*

Il pensiero come pensiero di Bardilli è un pensiero privo di soggetto, di oggetto, di relazione fra soggetto ed oggetto, si esprime con un infinitivo *pensare* determinato e determinante. Ora un simile pensiero non può essere che un astratto, nè mai alcuno l'esperimentò o il conobbe esistente in realtà. E veramente il pensiero non può essere che un atto, nè un atto può esistere se non c'è chi lo fa, e se non ha un termine ove finisca e riposi. Il Bardilli accorda che questo pensare non si può conoscere in se stesso, ma solo nella sua applicazione: tuttavia egli, senza prova alcuna, siccome Schelling, ve lo presenta quasi fosse qualche cosa di sussistente e di attivissimo.

Ed è pure degno di attenzione quanto i filosofi della scuola tedesca abusino dell'astrazione. Egli sembra un principio del senso comune questo, che " togliendo via da una cosa qualche sua parte ella si renda più piccola ,, e in

vole. Nulla cognizione adunque, nulla certezza prima d'avere riportato la cognizione all'assoluto. Non comincia adunque in questo sistema la cognizione e la certezza umana se non dall'assoluto: ed i ragionamenti che fa Bardilli per rinvenire e fondare questo assoluto sono quindi tutti gratuiti e ipotetici: il sistema dunque è privo di un punto fermo su cui si regga.

generale " togliendo via da una cosa qualche sua perfezione ella si rimanga più imperfetta ,,. Ora certo è che l'oggetto del pensiero è una perfezione del pensiero: più sono gli oggetti a cui il pensiero si estende, più egli è vasto e perfetto. Diminuisco io gli oggetti al pensiero? ed io rendo quel pensiero meno conoscitivo, lo impiccolisco, lo rendo meno attivo. Riduco io gli oggetti del pensiero a piccolissimo numero ed a cose tenuissime? ho impoverito il pensiero via più. Tolgo io via tutti i suoi oggetti? il pensiero reale più non esiste, non esiste al più che un concetto astratto del *pensare*. Non sembra che ridotto il pensiero a questo stato, io l'abbia condotto al suo stato imperfettissimo? ad una mera potenza, senz'atto? Certo così direbbe il buon senso, e il senso comune. Quel *pensare* così astratto è *vuoto* d'ogni oggetto, è una tenuissima astrazione. Non è così per Bardilli. Egli, sull'orme di Schelling, di tutto ciò non s'accorge, e pretende anzi d'essere pervenuto con tale astrazione alla massima attività del pensiero; egli nega che quel pensiero sia *vuoto*, ma sostiene che si debba chiamare pensiero *puro*. Questa è una evidente falsità e stranezza; ma conviene vedere che cosa può aver condotto que' filosofi ad un sì nuovo errore.

Primieramente si osservi che quando si spo-

glia il pensare di tutti i suoi modi, non rimane che il *pensiero essenziale*, cioè ciò che forma l'*essenza* dell'attività pensante. Ora egli è facile supporre questa essenza esistente per se stessa, in luogo che riconoscerla per una semplice *astrazione* della nostra mente. A prendere questo equivoco e trasformare un'*attività mentale ed astratta* in una attività reale, basta ignorare la natura del nostro concepire astratto, che non è concezione di alcuna cosa, ma più tosto uno iniziamento della concezione. Confusero dunque l'*essenziale pensare* come noi lo pensiamo astrattamente e inizialmente, il quale non ha alcuna esistenza reale e propria, coll' *essenziale pensare* compito e sussistente: e così supposero che il pensar nostro, diviso per virtù della mente da'suoi oggetti e solo in sè stesso contemplato, desse un concetto di una attività di pensiero *essenziale*, e però infinita.

Essi non conobbero adunque bene la natura del nostro concepire, il qual concepire (nell'ordine naturale) non vede per sè le essenze delle cose sussistenti, ma solo intanto che il senso gliele somministra; e di tutto ciò che il senso non somministra nulla conosce fuor che l'essere comunissimo che non costituisce veruna essenza reale o sia di cosa sussistente. Essi confusero adunque in-

sieme i due significati che prende in latino la parola *infinitum*, la quale vale egualmente per dire 1.° che la cosa non è finita, è priva del suo debito fine, delle sue determinazioni, in una parola è *imperfettissima*, e 2.° che la cosa è priva di limiti e di confini, è *perfettissima*. Ciò che è *indeterminato* e quindi imperfettissimo, essi presero per ciò che è completissimo e perfettissimo. Il pensare dell' uomo privo de' suoi oggetti è indeterminato e imperfettissimo: e in questa indeterminazione essi videro, colla loro fantasia, l'infinito in contrario senso da quello nel quale vedere ce lo dovevano. In fatti, avvi un *infinito negativo* o sia in potenza, ed è proprio dell' intelligenza nostra, la quale non essendo a nulla determinata, può però ricevere tutte le forme e tutte le determinazioni; ma non già un *infinito positivo*. Intanto nell' infinito negativo in luogo di vedere un gran vuoto da riempiere, si compiacquero di vedere un' infinita attività creata dalle loro fantasie. Tuttavia nell' *infinito negativo*, cioè nella mancanza di tutto, non potevano non riconoscere il *nulla*; quindi parlarono del gran nulla come del fonte del tutto! " L'IO, dice Schelling, e vuol ,, dire l'IO primitivo, non è punto un essere, una ,, cosa; egli non ha alcuno attributo fuori che ,, questa proprietà negativa. Il primo problema

,, della filosofia è di trovar ciò che non possa es-
,, sere assolutamente conosciuto come un esse-
,, re ,, (1). Essi vengono adunque a confessare di far creare tutte le cose dal nulla! al nulla discesero per trovare la massima attività! Se questo non è un contraddirsi manifesto, non so qual sarà. A me pare che Dio abbia fatto giustizia di costoro, confondendo a questo segno la loro lingua. Essi dissero: " filosofare sulla natura è la me-
,, desima cosa che creare la natura ,, (2). Sì, e Iddio vi permette por mano a crear la natura; a patto però che voi confessiate, che tutta l'attività creatrice che è in vostro potere la cercate e la trovate nel nulla! Così questi filosofi nuovi creatori pronunziano sentenza di sè stessi. Grandi e laboriose sono le loro speculazioni: ma rinvengono finalmente l'attività creatrice? dove mai l'hanno essi rinvenuta? nell'uomo certamente; ma levando dall'uomo tutto ciò che a quella attività creatrice non si dicea. Ciò che rimase dopo levato tutto questo, fu quella cercata attività: ma che rimase? il nulla perfetto.

Questo ancora conferì a produrre l'errore di credere che il concetto del semplice pensare

(1) *Système des trascendentales Idealismus,* 1800, Vol. III, facc. 48, 49.

(2) Natur-Wissenchaft, facc. 3.

spoglio de' suoi oggetti contenesse qualche cosa d'infinito, un' infinita attività. Gli oggetti reali e positivi del pensier nostro sono limitati. Essi dunque furono presi per altrettante limitazioni del pensiero; e fu creduto quindi, che tolte via tutte le limitazioni, si avrebbe un pensiero infinito. Ma è un errore il credere che togliendo via dal pensiero gli oggetti finiti, si togliessero da lui le limitazioni. Ciò sarebbe stato vero, se il pensiero avesse avuto per sè un oggetto infinito e completo, il quale venisse limitato dagli oggetti. Ma il pensiero ha bensì per sè un oggetto infinito, l'*essere in universale*; ma primieramente quest' essere non è infinito che inizialmente, come fu detto, e non completamente; egli è anzi indeterminato che infinito, preso nel senso positivo, " perchè l'es-
,, sere che noi veggiamo è l'atto di essere nel suo
,, principio, ma privo de' termini ove quest' atto
,, si compie e riposa ,, (1). In secondo luogo, col sopravvenire degli oggetti finiti e determinati nell' intelletto nostro non cessa di risplendere in esso l'essere in universale, ma questo rimane immutabile, e solo si determina, finisce e perfeziona parzialmente negli oggetti limitati che l' intelletto riceve. Gli oggetti limitati dell' intelletto sono " de'

(1) Questi termini sono le *essenze* specifiche e generiche delle cose. Nessuna di queste essenze è in noi innata.

„ perfezionamenti parziali dell'idea dell'essere in „ universale „. Quest' idea dunque riman sempre nella mente; salvochè togliendo da lei i suoi perfezionamenti parziali, o sia le sue determinazioni, ella rimane nello stato dell'imperfezion primitiva, nella massima imperfezione com' ella si stava in noi nel primo momento che ci fu impressa. Colla concezione degli oggetti particolari si trae l'intelletto nostro dalla potenza all'atto come ho altrove mostrato, e quindi gli oggetti particolari sono anch' essi, come assai bene conobbero gli antichi, altrettante forme che informano e perfezionano l'intelletto traendolo ad un atto perfetto, e non materia del medesimo (1).

Se io prendo un oggetto limitato e tolgo via da lui i suoi limiti, egli mi si rende in qualche modo illimitato. Questo discorso, che va bene applicato agli *oggetti* del pensiero, non si può applicare al *pensiero* stesso nel modo che fa Bardilli con altri tedeschi. Essi non distinguono negli oggetti 1.° il positivo 2.° e la limitazione : ma suppongono che gli oggetti stessi sieno limitazioni del pensiero e nulla più; e ciò perchè non analizzarono abbastanza il pensiero; non distinsero con abbastanza precisione e chiarezza l'atto

(1) Vol. III, facc. 791 e segg.

del pensiero, e l'oggetto suo: e in vece di partir da questo, partirono da quello, come ho detto già sopra (1), e attribuirono all'atto del pensiero ciò che nel solo oggetto del pensiero si avvera.

Oltracciò il materialismo del secolo si vede penetrato in quelle speculazioni si astratte e apparentemente volte ad uno spiritualismo esagerato. Perciocchè avendo costoro sempre presente ciò che avviene nel senso, parlano dell'intelletto colle maniere solo a questo applicabili. E come nel senso videro la *materia*, così supposero che anche gli oggetti dell'intendimento fossero qualche cosa di simile alla *materia*, e ch' essi restringessero e limitassero l' intelletto; e non conobbero anzi il loro esser di *forma*; di che avvenne che in togliendoli via dall'intelletto parve ad essi di sgombrare l'intelletto da qualche cosa di materiale che l'angustiasse (2).

A malgrado di tutto ciò ricadono a quando

(1) Facc. 461 e segg.

(2) S. Tommaso all' opposto insegnò che l' oggetto del pensiero perfezionava il pensiero: *species enim intelligibilis principium formale est intellectivae operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis.* C. G. I, XLVI; e capo XLVIII: *Intellectum est perfectio intelligentis. Secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit, quod quidem est per hoc quod fit unum cum eo quod intelligitur.*

a quando nella contraddizione sopra indicata, di mettere il massimo positivo nel negativo. Poichè non possono talora non vedere che depauperato l'intelletto de' suoi oggetti, egli s'attenua, e riman poco, e finalmente nulla.

Bardilli dice che il pensiero, sgombrato da ogni idea d'oggetto e di soggetto, si appura, e rimane il *pensare come pensare*, che è quanto dire l'essenziale pensare. Ma che cosa è, secondo Bardilli, questo pensare come pensare? La *possibilità delle cose.* Or qui vedete intanto come continua l'equivoco tante volte da me indicato di attribuire all' atto del pensiero ciò che non appartiene che all' oggetto del pensiero. Io ho dimostrato che la *possibilità* non è che una proprietà dell' oggetto essenziale del pensiero cioè dell' essere in universale. Bardilli non la ripone nell' oggetto del pensiero, ma nel pensare come pensare. Ecco trasferito ciò che è proprio dell' oggetto del pensiero, all' atto del medesimo.

Di più: come esprime Bardilli questa *possibilità*? Come una quantità negativa (1). La possibilità è adunque una pura negazione di realità? Troppo poco, a dir vero, è questa possibili-

(1) $-B$ è per Bardilli il segno che esprime la *possibilità.*

tà : poichè una quantità negativa è meno che il nulla.

E pure la *possibilità* che d'una parte per Bardilli è una quantità negativa, dall' altra per lui è il fondamento della *realità*, è il *pensare come pensare*, la somma attività, Dio medesimo!

La possibilità è dunque meno che il nulla, e meno che il nulla è Dio : si è divinizzato il nulla, il meno che il nulla ! Questa possibilità però è il *pensare come pensare*, e si trova nell' uomo. Ecco il *pensare* dell' uomo da una parte dichiarato nulla, dall' altra dichiarato Dio !

La *realità*, dice il nostro filosofo, non è che una nuova determinazione della *possibilità*. La possibilità dunque è una determinazione del nulla ! e nello stesso tempo una determinazione di Dio ! La *materia* fa questa determinazione ; ma essa stessa non è che pel pensiero e col pensiero, il quale si moltiplica replicando se stesso in se stesso. Intanto la *possibilità* e la *realità* sono fattori che entrano in ogni *oggetto*, e compongono la natura che non è se non una manifestazione, una determinazione di quel Dio che è nulla !

Questi non sembrano solamente deliri d'infermi, ma ben ancora punizioni di uomini temerarj.

CAPITOLO III.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLA FILOSOFIA DEL SIGNOR PROF. COUSIN.

ARTICOLO I.

ESPOSIZIONE DEL SISTEMA.

Il signor Vittore Cousin, professore di Filosofia alla facoltà delle lettere di Parigi, derivò molte sue dottrine dalla scuola tedesca: ma la chiarezza della lingua di cui egli fa uso, la facondia sua propria, e il metodo più sano ond'egli le tratta, danno a quelle dottrine delle forme eleganti, ed un nuovo splendore nel tempo stesso che le rendono più popolari, facendole discendere da un'altezza sospetta ai più che non la raggiungono, e conducendole a intrattenersi nella comune società degli uomini.

Egli parte da un fatto della coscienza.

Questo fatto della coscienza manifesta tre idee che costituiscono, com'egli s'esprime, il *fondo stesso della ragione* (1).

Ecco com' egli si esprime sul fatto della coscienza dal quale egli parte:

(1) Lezione V del 21 Maggio 1828, faec. 15.

„ Lo studio della coscienza (1) è lo studio
„ dell' umanità. Lo studio della coscienza nel di-
„ zionario filosofico s'appella Psicologia . Nella
„ coscienza vi hanno mille e mille fenomeni co-
„ me nel mondo esteriore , ma tutti i fatti della
„ coscienza possono riassumersi e si riassumono
„ (io credo d'averlo altra volta mostrato) in un
„ fatto costante , permanente , universale , che
„ sussiste in tutte le circostanze possibili , che
„ ha luogo nella coscienza di un pastore come
„ in quella di Leibnizio, e che sta nella coscien-

(1) La precisione delle espressioni non è mai soverchia, quando la discussione è recata agli ultimi termini. In un ragionamento spinto molto innanzi, qualunque *menomo* difetto di espressione è fatale, è germe di errori gravissimi nelle conseguenze. Perciò io non credo inutile di notare ogni piccola cosa, che a me paia inesatto nelle espressioni del signor Cousin. A ragion d' esempio, qui osserverò che questa maniera " lo studio della coscienza è lo studio del„ la umanità „ sebbene abbia un senso verissimo, tuttavia ella presenta d' altra parte anche un senso falso. La *coscienza* è sensitiva e intellettiva. In quanto ella è intellettiva ci conduce a delle cose che sono fuori della coscienza, delle quali lo studio dell'umanità ha bisogno. La parola *coscienza* adunque o esprime solamente un'affezion soggettiva, e presa in questo significato non è vero che si rinserri in questo solo lo studio dell' umanità; o ci manoduce a degli oggetti fuori di noi e diversi nel loro *atto di esistere* dalla coscienza nostra, e lo studio della umanità anche collo studio di questi oggetti si completa.

,, za ad una sola condizione, cioè alla condizio-
,, ne che v'abbia un atto della coscienza ,, (1).

Ed ecco come egli descrive questo fatto principale:

,,Fino a tanto che l'uomo non si conosce, non
,, s'appercepisce, egli non ha coscienza di sè (2),
,, non conosce, non appercepisce nulla (3); poichè

(1) I titoli di *costante, permanente, universale ec.* non si debbono intendere nel loro senso rigoroso: in fatti quel fatto della coscienza è *condizionato*; egli esige che la coscienza cominci ad essere, ch'ella abbia un atto. Or la coscienza individuale dell'uomo non essendo necessaria nè avendo sempre esistito, nè pur fu sempre quel fatto che nella nostra coscienza contingente si manifesta.

(2) Qui si confonde il *conoscere* col *sentire*. Io mostrai che v'ha una coscienza sensitiva e una coscienza intellettiva di sè, che quella precede questa, che l'uomo ha il *sentimento* di sè prima d'avere la *cognizione* di sè. (Volume III, facc. 49, e 218 e segg.). Nè vale il dire che il *sentimento* sia una cognizione oscura e inviluppata, mentre io ho anche mostrato che il *sentimento* e la *cognizione* non sono gradazione d'una stessa affezione nostra, ma sono essenzialmente distinti, che hanno fra loro una differenza specifica, essendo proprio della cognizione d'avere una specie o *idea*, mentre il *sentimento* puro non termina in alcuna idea o specie, ma nell'individuo, in sè stesso.

(3) Io ho già mostrato, Vol. III, f. 49 e segg., che l'*essere in universale* è conosciuto da noi, prima che noi abbiamo *idea* di noi stessi, ma avendo di noi un puro sentimento e non una cognizione. Medesimamente io sono ora convinto, come dissi, che noi conosciamo il mondo esteriore prima di noi stessi.

,, noi non possiamo saper cos'alcuna se non in tanto
,, che noi siamo per noi stessi (1), cioè a dire in tan-
,, to che noi sappiamo che noi siamo. Ogni sapere
,, qualunque implica il sapere di se stesso (2), non
,, certo un sapere sviluppato, ma quel sapere che
,, consiste almeno in sapere che noi siamo (3). Fino
,, a tanto che l'uomo non è per sè, egli è come se
,, non fosse; ma dall'istante ch'egli si conosce (e
,, notate ch'io non parlo qui di un sapere sviluppa-
,, to e scientifico), egli non si conosce che a con-
,, dizione di saper tutto il resto nella maniera che
,, sa sè stesso (4). Tutto è dato in tutto (5); e

(1) Questa frase " essere per noi stessi ,, non ha una piena verità se non nel sistema di Fichte, nel quale l'IO pone se stesso con una attività sua propria: ma di questa attività *nuova* manca ogni ragion sufficiente, siccome ho detto (facc. 473); e quindi l'IO che pone, che determina, che crea liberamente se stesso, applicato all' uomo è una chimera.

(2) Questo è quello ch' io nego. Ogni sapere implica il *sentimento*, ma non il *sapere di sè stesso*.

(3) Noi sappiamo di essere, cioè abbiamo l'idea della nostra esistenza dopo che abbiamo avuta l'idea dell' esistenza in universale.

(4) Quando noi sappiamo di essere, noi sappiamo anco che cosa siamo: in altre parole, quando noi sappiamo la nostra esistenza, noi abbiamo ancora l'idea della nostra essenza specifica. Non così di tante altre cose, delle quali possiamo saper l'esistenza senza sapere che cosa sieno positivamente, ma conoscendo di esse solo una *relazione* che hanno con ciò che è a noi positivamente noto.

(5) Questa è una di quelle frasi enfatiche che nulla di-

,, l'uomo appercependosi, col pure affacciarsi a
,, se stesso, tocca già col suo intendimento tutto
,, ciò ch' egli può apprender più tardi ,,.

Ora sentiamo in che modo il sig. Cousin spiega questa sua sentenza, che in qualunque cognizione nostra si debba necessariamente trovar tutto il resto; e spero che non sarà discaro al mio lettore ch'io rechi intero il passo sebbene un po' lungo dell' eloquente filosofo.

,, Quando io mi appercepisco, dic'egli, io
,, mi discerno da tutto ciò che non sono io (1).
,, E discernendomi da tutto ciò che non sono
,, io, faccio due cose: 1.° affermo me stesso co-
,, me esistente, 2.° io affermo altresì come esi-
,, stente ciò da cui io mi distinguo (2). Io non
,, sono io, io non sono quest' io che non si con-

cono di preciso. A me pare evidente che il necessario non racchiuda punto il contingente (reale), nè che un contingente racchiuda un altro contingente che da lui non dipende. Dunque tutto non è dato in tutto.

(1) Nel caso che io non appercepissi che me stesso, io sarei distinto dal resto, perchè il resto non lo conoscerei ancora punto nè poco.

(2) Nego questa conseguenza: io non penso punto a tutto quello che non sono io, e non pensandoci, non c'è la possibilità ch'io mi confonda con ciò a cui io non penso, con ciò che non conosco punto. Ora il non pensare una cosa, non è affermare ch' ella esista.

,, fonde con nulla di straniero a lui, che a con-
,, dizione di distinguermi da tutto il resto (1); e
,, distinguersi da qualche cosa è supporre esisten-
,, te (2) ciò da cui l'uomo distingue se stesso. L'uo-
,, mo non trova dunque se stesso se non trovando
,, qualche cosa che lo circonda e per conseguente
,, lo limita (3). E veramente tornate un po' dentro

(1) Basta ch'io mi distingua *negativamente*, cioè basta ch'io non conosca tutte l'altre cose, e conosca me solo, perch'io sia già da tutte l'altre cose distinto. Il ragionamento del signor Cousin suppone vero quello che è in questione, e pecca perciò di petizione di principio. In fatti poniamo che fosse vero che noi nella prima nostra cognizione appercepissimo tutte le cose: in tal caso solo sarebbe vero che noi non potremmo appercepir noi stessi se non affermando insieme l'esistenza dell'altre cose come distinta da noi.

(2) Se si trattasse di distinguersi con un atto positivo, lo concedo: ma io non ho bisogno di far alcun atto perchè una cosa da me percepita io non la confonda con altra cosa che io non conosco. Io percepisco la cupola di s. Pietro: si dirà che io ho bisogno di percepire altresì la torre di Pisa per non confonderla con questa? avrò io bisogno d'affermare l'esistenza dell'obelisco di Sisto, per poter dire d'aver percepito distintamente l'Apollo Vaticano? L'una percezione è distinta dall'altra per sua natura, e non per un atto positivo che io faccia, col quale dall'altre cose io lo separi affermando la sua esistenza. Non nego però che ov'io trovi e noti maggiori differenze delle cose in fra loro, massime delle cose simili, io mi formi con ciò più distinta nozione di ciascuna.

(3) L'uomo non è limitato dall'altre cose: è la sua natura stessa che è limitata: quindi percepisce i suoi limiti

,, di voi : voi conoscerete che l'*io* che siete voi
,, è un *io* limitato da tutte parti per gli oggetti
,, esteriori (1). Quest' *io* è dunque finito; ed in
,, tanto ch'egli è limitato e finito egli è l'*io* (2).
,, Ma se il mondo esteriore limita l'*io* e gli fa
,, ostacolo in tutti i sensi, l'*io* altresì agisce sul
,, mondo esteriore, lo modifica, s' oppone alla
,, azione di lui e gl'imprime la sua in qualche
,, grado; e questo grado di azione, sia egli pur de-
,, bile, si rende pel mondo esteriore un confine,
,, un limite (3). Così il mondo o il *non-io* che nel-

percependo la sua natura; la quale è distinta essenzialmente dall' altre nature per sè medesima.

(1) Gli oggetti esteriori non fanno che metter de' limiti all' *esercizio* delle nostre forze, e agli *effetti* che le nostre forze fuor di sè potrebber produrre; questa non è la limitazione essenziale dell' uomo, ma è una conseguenza, un effetto della limitazione essenziale: il mondo dunque non è quello che limita essenzialmente l'uomo.

(2) Non in tanto che è limitato dalle cose esteriori; ma in tanto che ha una limitazione interna e intrinseca alla sua natura. Io ho dimostrato in altro luogo che tutte le cose contingenti risultano da due elementi essenziali, l' uno de' quali negativo, che è la loro limitazione. *Sulle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni ed i mali temporali*, Opus. Fil. T. I, facc. 181 e segg.

(3) Il mondo esteriore non riceve la sua limitazione dall'IO ma la ha in se medesimo, nella sua propria natura. Non si può dire nè pure, propriamente parlando, che l'IO limiti l'*azione* delle forze del mondo esteriore: ma più tosto

,, la sua opposizione all' *io* è il limite dell' *io*,
,, è alla sua volta contraddetto, modificato, limi-
,, tato dall' *io*, il quale perciò nello stesso tempo
,, ch' egli è costretto di riconoscersi limitato,
,, terminato, finito, marca alla sua volta il mon-
,, do esterno (il *non-io*), dal quale egli distin-
,, gue se stesso, del carattere di terminato, li-
,, mitato e finito (1). Ecco l' opposizione mutua
,, nella quale noi sentiamo noi stessi; questa op-
,, posizione è permanente nella coscienza, dura
,, quanto la coscienza (2).

Fin qui si vede il linguaggio di Fichte; ma il filosofo francese passa ben tosto più innanzi, accompagnandosi, com'egli pare, con Schelling nel modo seguente:

,, Questa opposizione, a ben riflettere, si ri-
,, solve in una sola e medesima nozione, quel-
,, la del finito. Quest' *io* che noi siamo è finito:

che le forze stesse del mondo esteriore si contrappongono vicendevolmente e s'impediscono ne'loro *movimenti*.

(1) Tutto ciò è falso, come abbiamo detto nelle note precedenti.

(2) Noi sentiamo noi stessi per un sentimento fondamentale, e questo sentimento di noi stessi accompagna le *sensazioni* che riceviamo dal mondo esteriore. Queste poi se in parte ci limitano, in parte tolgono altresì la nostra limitazione naturale, quale è quella della nullità di percezioni sensibili, e della ignoranza che è in noi precedentemente alle sensazioni acquisite.

,, il *non-io* che lo limita è parimente finito e li-
,, mitato dall'*io* (1). Essi sono limitati in gradi
,, diversi, ma sono pure entrambi limitati; noi
,, siamo dunque ancora nella sfera del finito. Non
,, v'ha egli altro nella coscienza?

,, Sì: nello stesso tempo che la coscienza
,, percepisce l'*io* come finito nella sua opposi-
,, zione al *non-io* finito parimente, ella riferisce
,, quest'*io* e questo *non-io* finiti, limitati, rela-
,, tivi, contingenti, a una unità superiore, assolu-
,, ta e necessaria che li contiene in sè e che li spie-
,, ga, e che ha tutti i caratteri opposti a quelli
,, che l'*io* trova in se stesso e nel *non-io* che
,, gli è analogo (2). Questa unità è assoluta, come

(1) Si veggano le note precedenti.

(2) L'analisi della *percezione intellettiva* non dà tutto ciò. Ciò ch'ella dà si è che l'uomo percependo qualche cosa di finito siccome sè stesso, o qualche oggetto esterno (gli oggetti poi finiti nel concetto loro sono tutti indipendenti così, che si può percepir l'uno senza dell'altro); egli riferisce questo oggetto finito percepito col sentimento all'*idea dell'essere* in universale, e con questa relazione lo intende. Ora in questa prima operazione l'*essere* è una unità assoluta e necessaria ma solamente nell'*ordine logico;* quell'essere non si percepisce come un ente fuor della mente, avente la sussistenza in sè, nel quale rispetto si riconosce per sostanza e per causa. Nella prima percezione adunque entra bensì qualche cosa di assoluto, cioè l'essere come *principio della cognizione;* ma non l'essere come sussistente, sostanza e causa suprema.

„ l'*io* e il *non-io* sono relativi. Questa unità
„ è una sostanza, come l'*io* e il *non-io*, sebbene
„ sostanziali per la loro relazione colla sostan-
„ za, sono in se stessi de' semplici fenomeni,
„ limitati come i fenomeni, sparenti e ricompa-
„ renti come fanno i fenomeni (1). Di più que-

(1) L'*idea dell'essere* che si contiene nella prima percezione non è una *sussistenza* ancora per noi, quindi non si può dire ancora una sostanza, una causa. Bensì è vero che mediante una *riflessione* sull'essere stesso, si può venire a conoscere che ci dee essere un essere primo e sussistente, compimento dell'essere mentale, ma ciò non vuol dire che l'abbiam percepito nel primo atto della nostra coscienza intellettiva; ma sì solo, che n'abbiamo percepito un indizio, una similitudine, una condizionale, una regola per conoscere, un cominciamento. Altri domanda: quale è la via di Roma? gli viene risposto: questa; egli la vede l'ha percepita. Ha percepito per questo Roma? non ancora, ma solo il mezzo da giungervi. Alcun altro chiede: quant'è l'altezza di quella montagna? Un geometra s'accosta, e gl'insegna il metodo migliore da rilevare quell'altezza. Colui che l'ha appreso sa ancora qual sia l'altezza della montagna? Nè punto nè poco. Può essere che taluno risponda al geometra: che mi trattieni insegnandomi questo metodo? io ho ora bisogno di saper quell'altezza, e non il metodo di trovarla. Il conoscere adunque la via, o la regola per rinvenire una cosa o una cognizione che noi cerchiamo, non è punto il medesimo che l'avere già quella cosa o quella cognizione. Quindi se nell'analisi della prima nostra percezione, nel primissimo atto della nostra coscienza intellettiva si trova un dato, una via, una regola, secondo la quale noi poi ragionaudo possiamo venire alla cognizione

,, sta unità superiore non è solo una sostanza,
,, è una causa altresì. E veramente l'*io* non si
,, sente che ne' suoi atti, come una causa che
,, agisce sul mondo esteriore (1); e il mondo e-
,, steriore non entra nella conoscenza dell'*io* se
,, non per le impressioni ch'egli fa sopra di que-
,, sto, per le sensazioni che l'*io* prova, e non
,, produce, non può distruggere, non può quin-
,, di riferire a sè, e perciò riferisce a qualche
,, cosa di straniero a sè siccome a causa: que-
,, sta causa fuor di lui è il mondo (2): ma aven-

dell'esistenza di un ente primo, assoluto, sostanza essenziale, essenziale causa; non consegue mica da ciò che anche l'esistenza del detto essere sia a noi data in quella prima percezione, e molto meno che si debba conchiudere percepir noi il detto essere nella prima delle nostre percezioni.

(1) Si sente anche in sè stesso, ed è perchè sente sè, che sente il mondo esteriore. Egli però avverte di sentirsi, solo dopo che ha sentito il mondo esteriore.

(2) Il sig. Cousin qui suppone che lo spirito umano 1.° si senta modificato dal mondo esteriore, 2.° che non potendo riferire a sè queste modificazioni le riferisca ad un agente esteriore, al mondo, 3.° che essendo il mondo limitato ricorra in ultimo ad una causa illimitata. Non sono questi tre passi? non sono essi essenzialmente successivi? può lo spirito nostro riferire al mondo esteriore le sue sensazioni, senza aver prima provate le sensazioni stesse? può ricorrere all'ultima causa senza aver prima provate le sensazioni, e riferitele al mondo, e trovato questo limitato ed esigente un illimitato? Se questi tre passi sono successivi, non si possono

,, dovi qui una causa finita, e l'IO pure essendo
,, una causa finita; l'unità, la sostanza che con-
,, tiene l'IO, e il NON-IO essendo una causa, dee
,, essere conseguentemente alla sua natura una
,, causa infinita ,, (1).

ARTICOLO II.

È IMPOSSIBILE PARTIRE DALLA TRIPLICE PERCEZIONE DEL SIG. PROF. COUNSIN.

§ 1.

Non è necessario che nella prima percezione si percepisca la causa assoluta ed infinita.

Non si dee confondere l' ordine delle cose reali e sussistenti in sè, coll' ordine delle idee che non sono che nella mente.

Nell' ordine delle cose reali egli è manifesto che non può sussistere nessun essere contingente e limitato, se non esiste un essere necessario ed assoluto che gli dia l'esistenza.

dunque trovare tutti tre nel primo atto della coscienza; ma in questa forz'è che 1.° entrino le sensazioni, 2.° il pensiero del mondo esteriore, o sia la percezione de' corpi, 3.° una riflessione sopravveniente colla quale finalmente l'uomo s'innalzi a Dio.

(1) Lect. 21 Mai. 1829.

Ma dato che degli esseri contingenti e limitati già sussistano, si possono essi percepire anche senza bisogno di percepire l'essere necessario ed assoluto che ha dato loro l'esistenza? Questa è una questione appartenente all'ordine delle idee, al modo del percepire, e che non conviene confondere colla prima.

Ora quale può essere il diritto metodo da seguire a chi voglia sciorre questa seconda questione? Forse l'esaminare la relazione che tiene l'essere contingente coll' essere necessario? No certamente; questo sarebbe un ricorrere all' ordine delle cose reali, e non un cercar l'ordine e la natura delle idee e delle percezioni. Il vero e natural metodo non può esser altro che questo, di pigliare la *percezione intellettiva* siccome ella è nel fatto, e sottometterla all'analisi: non esaminar già com' ella *debba* essere, ma contentarsi di conoscere com'ella *è*. Tutti i ragionamenti del professore di Parigi si riducono a stabilire *a priori* come la percezione debba essere: e questo è un fare abuso del ragionamento *a priori*: egli ci dice in sostanza: " il finito non può stare senza l'infinito; ,, dunque il finito non si può percepire senza l'in- ,, finito ,,. Il principio è vero, la conseguenza è falsa: il principio appartiene all'ordire delle cose reali, le conseguenze appartengono all'ordine del-

le idee : sono mescolati i due ordini, nè ciò che è vero nel primo si dee credere necessariamente vero nel secondo.

Non conviene dunque cominciare dall'impor leggi alla natura della cognizione ; noi non siamo da tanto. Conviene in quella vece che noi cominciamo dall' esperienza, che prendiamo il fatto della cognizione tale quale egli è, non quale noi crediamo che debba essere, che lo analizziamo, e che veggiamo ciò ch'esso contiene, e quindi quali leggi egli segua. Ora la *percezione* nostra si limita e termina negli oggetti percepiti (1), non va oltre questa : se uno e limitato n'è l'oggetto, uno è il termine della percezione ed egualmente limitato. Ma quell'oggetto non esiste se non condizionatamente ad altri oggetti. Sarà vero questo : ma esiste tuttavia la percezione di quell'oggetto indipendentemente dalle percezioni degli oggetti da'quali quel primo dipende : io posso percepire e conoscere il figlio nella sua propria esistenza senza conoscere il padre, posso conoscere il ruscello senza conoscer la fonte, posso percepire un frutto senza avere mai veduta la pianta ; e tuttavia il figlio non esiste senza il padre, nè il ruscello senza la fonte, nè il frutto

(1) Vol. III, facc. 147.

senza la pianta. Così parimente posso percepire il limitato senza percepire l'illimitato; sebbene il limitato non possa essere senza l'illimitato. E se si vuole analizzar bene la percezione intellettiva degli esseri limitati, si troverà bensì ch'ella racchiude un concetto negativo dell'illimitato (l'idea dell'essere), un illimitato mentale; ma nessuna positiva cognizione, nessuna percezione di un essere illimitato sussistente. La quale distinzione fra la *parte positiva* e la *parte negativa* delle nostre idee è sufficiente a sciorre tutte le apparenti ragioni dalle quali può essere stata ingenerata quella opinione che rincresce a me di non poter dividere col valente professor parigino.

§. 2.

Non è necessario che nella percezione del mondo noi percepiamo intellettualmente noi stessi.

Io proverò questa proposizione al modo stesso col quale ho provata la precedente, cioè richiamando il lettore ad una analisi accurata dell'atto del percepire; e perchè apparisca più evidente la prova, mi gioverò a questo fine di una qualità che quell'atto della percezione ha comune con qualunque azione di un essere finito. A maggior chiarezza poi distribuirò tutto in una serie di proposizioni.

Prima proposizione. L'esperienza dimostra che ogni azione di un essere limitato ha un termine o fuori dell'ente, o almeno distinto dal cominciamento dell'azione.

E veramente l'azione di un essere limitato che comincia, procede, finisce, è una specie di movimento pel quale l'attività dell'essere sorte da quello stato di virtualità o di potenza e viene a produrre l'effetto; e questo effetto, termine di quella attività che si spiega e trae fuori, è sempre diverso dal principio e dalla radice dell'atto. Perocchè s'egli non fosse in nessun modo diverso, non si potrebbe concepire mutazione avvenuta; mentre nel concetto di mutazione sta essenzialmente diversità e distinzione. Quando poi l'azione termina fuori dell'oggetto, allora questo non avviene se non per un cotal toccamento o sia unione strettissima e continua coll'effetto prodotto esternamente, durante l'atto nel quale è prodotto: prodotto poi l'effetto, si stacca talora o sembra staccato dall'azione della sua causa; talora anche cessa questa, e l'effetto allora solo ritrovasi perfettamente distinto ed esteriore. È dunque legge di ogni essere nel suo operare di procedere da dentro di sè al di fuori: sicchè la radice dell'attività è nella natura intima dell'oggetto, e il termine nell'estremo di lui,

o tutto di fuori. Di che viene il corollario, che il primo oggetto dell'azione di un essere finito non è mai l'essere stesso.

Seconda proposizione. Se ogni nuova azione degli esseri procede dal di dentro al di fuori dell'essere, conviene che ciò avvenga ancora dell'azione che fa l'intelletto umano in percependo.

E ciò pure è confermato dall'esperienza: e quindi l'essere intelligente non può aver mai per primo oggetto della sua facoltà intellettiva se stesso.

Terza proposizione. Il termine della percezione è l'oggetto suo, e l'oggetto della percezione vuol dire ciò che l'uomo colla percezione percepisce e conosce.

Questa proposizione sembra evidente.

E da essa nasce il corollario, che ciò che coll'atto della percezione si conosce non è che l'oggetto della medesima e nulla più, nulla meno. Poichè se colla percezione l'uomo percepisce qualche altra cosa oltre l'oggetto della percezione, questa cosa percepita sarebbe appunto *oggetto*, per la definizione.

Conclusione. Quindi colla prima percezione l'uomo, essere intelligente, non può percepire sè stesso, ma solo qualche cosa fuori di sè che gli viene presentato siccome oggetto. Questo è quello che dall'esperienza vien confermato: l'uomo non

percepisce sè stesso che mediante una percezione riflessa colla quale egli ritorna sopra sè stesso: il mondo esteriore all'incontro lo percepisce con una percezione diretta colla quale, per così dire, lascia sè stesso e sè dimentica per uscire a conoscere il mondo esteriore, dove termina la sua percezione e dove viene dalla limitazione dell'oggetto suo limitata. Come adunque il mondo esteriore non è l'IO percipiente, così la percezione del mondo esteriore e quella dell'IO sono due percezioni essenzialmente distinte; ed è impossibile all'uomo di percepire questi due oggetti (la prima volta) con una identica percezione; non solo perchè essi sono essenzialmente distinti, ma sì ancora perchè vengono a lui presentati da due sentimenti essenzialmente diversi, cioè l'uno da un sentimento interno, l'altro dalle sensazioni esterne. Di che avviene, che l'atto del percepire in queste due percezioni ha una direzione contraria; perocchè l'atto del percepire il mondo ha la direzione dal di dentro al di fuori; e l'atto di percepire sè stessi ha la direzione (1) quasi a dir circolare dal di den-

(1) Non vorrei che altri s'assottigliasse qui per mostrare che questo è un parlar metaforico. Sia pure, se così si vuole; ma egli non esprime meno chiaramente una differenza essenziale fra l'atto col quale si percepisce il mondo, e l'atto col quale si percepisce se stesso.

tro al di dentro. Ora come un atto stesso non può avere due direzioni contrarie; così è assurdo il dire che una percezione sola e prima percepisca l'IO, ed il mondo in uno. Ciò che può aver dato origine a questa falsa credenza si è la confusione fra il *sentimento* e la *percezione intellettiva*. Poichè noi nel percepire il mondo siccome ogni altro oggetto, siamo sempre accompagnati dal sentimento di noi stessi; dunque, si conchiuse, percepiamo anche intellettivamente noi stessi. Non già, io rispondo, poichè il sentimento è essenzialmente diverso dalla percezione intellettiva.

§ 3.

La prima percezione essenziale onde muove ogni ragionamento è quella dell' essere in universale.

La triplice percezione adunque che descrive il sig. Cousin, e ond'egli pretende che lo spirito umano cominci le sue operazioni, non esiste. Anzi lo spirito umano allorchè prima si muove a percepire qualche cosa, non può percepire più di ciò che il sentimento gli somministra.

Quindi come il sentimento è duplice, cioè di noi stessi e delle cose esteriori, così lo spirito non

ha che due maniere di percezioni essenzialmente distinte, la percezione di noi e la percezione del mondo esterno.

La percezione poi dell'infinito non si ha in questa vita, poichè quest'essere non si fa vedere allo spirito nostro come sussistente. Quindi di questo non ha l'uomo se non un' idea negativa, ed egli la trae da una *riflessione* sulle *percezioni* di sè e del mondo, per la quale riconosce che questi enti finiti non potrebbero essere senza un infinito pel quale fossero.

Lo spirito umano adunque nel primo suo passo non può cominciare che con una delle due percezioni intellettive surriferite, 1.° del mondo 2.° o di sè: percezioni che s'escludono a vicenda; sicchè s'egli comincia coll'una, egli non può cominciare coll'altra (1).

(1) S. Tommaso fa cominciare lo sviluppo dell'intelletto umano dalla percezione del mondo sensibile, e solamente dopo che l'intelletto ha percepito il mondo sensibile pensa ch'egli si ripieghi sopra se medesimo. E veramente qual movente potrebbe mai trarre il nostro intelletto a ritorcere il suo sguardo in se stesso, movimento quasi contro natura, e così vedersi e conoscersi? Nessuno; ove prima egli non sia tratto dalla sua quiete naturale per gli stimoli delle cose esteriori. Questi traggono a sè da prima l'attenzione dell'intelletto. E in ciò l'intendimento si può assimigliare all'occhio. Che cosa l'occhio vede prima? se stesso? in modo veruno: egli drizza prima il suo vedere negli oggetti esterio-

Ma sia che cominci coll' una, sia che cominci coll' altra ad esercitare la sua attività, l'analisi di ambedue quelle percezioni ci dà questo risultamento: che lo spirito umano non potrebbe cominciare ad avere l'una o l'altra di quelle due percezioni, s'egli non avesse prima una percezione interiore, essenziale, una percezione non di un essere sussistente in sè, ma di un' essenza mentale dell' essere sussistente nella mente, dell'essere in universale, dell' essere alle cose tutte comunissimo o come l'abbiamo chiamato *iniziale*, lume dello stesso intendimento, e che ne forma la natura, e l'attività di percepire e conoscere ogn' altra cosa. È dunque da questa *percezione* antecedente a tutto ciò che v'ha di acquisito nella mente, che conviene muovere come da suo vero principio la Filosofia, siccome pure è da questa *percezione prima* che muove ogni uomo necessariamente i suoi ragionamenti, e dalla quale

ri, e questa è la scena che primieramente percepisce. Anzi se stesso non vedrebbe mai senza lo specchio nel quale mira non sè ma la propria immagine pure con quell' atto col quale vede l'oggetto esteriore del cristallo piombato. Questa parte però non s'acconcia all' intelletto propriamente, poichè l'intelletto ha una virtù *riflessiva* a differenza del senso. Ma tuttavia l'intelletto prima che rifletta, come dicevamo, dee esser messo in movimento, e tratto all'atto suo diretto. Vedi s. Tomm. *S.* I, LXXXVII, 1.

trae tanto il bifolco ciò che ragiona degli armenti e delle glebe solcate, quanto il savio ciò che medita intorno al giro degli astri ed alla divina natura.

CAPITOLO IV.

IL RAGIONAMENTO *A PRIORI* PURO NON CI CONDUCE A CONOSCER NULLA NELL'ORDINE DEGLI ESSERI SUSSISTENTI E FINITI.

Le cose ragionate fin qui stabiliscono la possibilità di un ragionamento *a priori*; perciocchè mostrano un punto luminoso nella nostra mente, anteriore a tutta l'esperienza sensibile, messo in noi come un elemento di nostra natura, l'elemento razionale di lei, l'*essere* a noi sempre presentissimo.

Trovata la possibilità di un ragionamento puro *a priori*, si possono stabilirne i confini col seguente principio: " Tutto ciò che si comprende nel- ,, l'idea dell'essere, o che da questa idea sola ra- ,, gionando senz'appoggiarsi su altro dato di espe- ,, rienza cavar si può, appartiene al ragionamento ,, *a priori* puro ,,; e tutto ciò che per conoscersi da noi, oltre l'idea dell'essere, ha bisogno di qualche altro dato di esperienza esterna od interna, non appartiene al ragionamento *a priori* puro.

Ciò fermato, l'analisi dell' idea dell' *essere* in universale mostrerà le forze di questa maniera di ragionamento rispondendo alle seguenti questioni: 1.° che cosa contiene in se medesima quell'idea? 2.° che cosa esige ella e suppone come condizionale? 3.° che cosa non contiene ella? 4.° nè dal suo contenuto ragionando si può dedurre? Cominciamo dalle due ultime di queste questioni, acciocchè pel metodo di esclusione veniamo a restringere il campo delle nostre ricerche.

I. Che cosa l'*essere* presente alla mente non contiene in sè medesimo?

Noi abbiamo veduto che l'essere come ci sta presente essenzialmente allo spirito è incompleto: questa mancanza di compimento abbiamo trovato consistere nel mancare de' suoi termini, e nell'esser quindi un *essere iniziale*, e medesimamente un essere *comune*, perchè mancando de' termini suoi è atto naturalmente a terminarsi e completarsi in infinite maniere.

Ora da simigliante limitazione si trae questa conseguenza, che quell' essere non mostra di sè altra sussistenza che nella mente, cioè che ci si presenta come un essere mentale e nulla più.

E qui conviene attendere sottilmente per non confondere insieme due cose al tutto distinte. Al-

tro è il dire " un essere mentale ,, altro il dire " una modificazion della mente ,, quasichè quest' essere che noi veggiamo non sia nulla di più che noi stessi modificati.

Confesso che è difficile a bene distinguere queste due cose, e che tale distinzione è quasi al tutto ignota ne' nostri tempi; ma ella non è meno vera per questo, nè meno rilevante. Io ripeto ciò che ho tante volte detto: il filosofo non dee rifuggire alla vista de' fatti; dee ammetterli, ammetterli tutti, dee anche analizzarli e riceverne di buon animo il risultamento: egli può ben dire: io non intendo; può maravigliarsene a suo grado; ma pure dee accettarli, e non presumere che una cosa sia nè più nè meno quale egli se l'era prefigurata; poichè l'uomo non può imporre leggi alla natura, ma riconoscerle quali sono, e ammirarle, istruendosene colla loro contemplazione: altramente non giungerà ad un vero sapere, ma piglierà oggi ciò che dimani gli sfuggirà di mano conosciuto palesemente come una sua svista, una sciocchezza. Tornando dunque al proposito nostro, è l'analisi accurata del primo fatto della mente, quale è quello della percezione dell' essere, che ci dà queste due verità, cioè ch' egli 1.° è un essere mentale, e non un essere sussistente in sè fuor della mente, e

ch'egli 2.° non è tuttavia una semplice modificazione della mente.

A. E veramente egli è un essere mentale e non un essere sussistente in sè fuor della mente. Che vuol dire " un essere mentale ,, ? S'intenda bene, vuol dire un essere che ha la sua esistenza nella mente per modo, che ove noi supponessimo non esistere qualche mente ov'egli fosse, la sua esistenza ci sarebbe inconcepibile; poichè noi non conosciamo di lui il modo com'egli è (se pur è) fuor della mente, ma puramente il modo com'egli è nella mente; non conosciamo l'atto del suo esistere in sè, ma solo l'atto del suo esistere nella mente nostra. Ora bene intesa questa definizione, egli è per sè manifesto che l'essere iniziale, l'essere comunissimo presenta al nostro spirito una semplice possibilità, non alcuna sussistenza, quasi direi un progetto di essere, ma nessun essere veramente completo e in se stesso attuato. A conoscere adunque che l'essere innato è un semplice principio logico, una regola direttrice del nostro spirito, un'idea, un'essenza mentale, e non ancora un'essere reale e sussistente; basta esaminare ed analizzare imparzialmente quest'essere che noi naturalmente veggiamo, il quale appunto perchè comunissimo a tutti gli enti sussistenti, non è nè può essere al-

cun d'essi, ma solo il fondamento di tutti. E quindi rimangono confutati que' Platonici antichi e moderni, i quali confusero l'ordine delle idee coll'ordine delle cose reali, e dell'*essere ideale* fecero un Dio, come delle *essenze* od *idee* delle cose fecero altrettante intelligenze separate, non essendo essi giunti a conoscere la natura dell' ente mentale, il quale è pur mentale sebbene non sia una modificazione del soggetto limitato e finito che n'ha la visione (1).

B. Dico dunque in secondo luogo, ch' egli non è una semplice modificazione della mente, o sia del soggetto che ha di lui la percezione.

E veramente questo vero si manifesta parimente dall' attenta considerazione dell'*essere* in universale. Nel pensiero dell' essere noi veggiamo, che l'essere da noi pensato è un *oggetto* della mente, che anzi è l'*oggettività* di tutti i pensieri della mente come tante volte abbiam detto. Egli è dunque per essenza distinto dal soggetto e da tutto ciò che al soggetto può appartenere; egli è il lume del soggetto, non è il soggetto stesso;

(1) Negli *Athei detecti* di Arduino sottostà a fondamento e domina un concetto vero, quale è quello che il divinizzare la *verità logica* è una specie d'Ateismo; e dove si leggano sotto questo aspetto non si troveranno punto privi d'interesse.

egli è superiore al soggetto ; il soggetto è rispetto a lui passivo, egli è essenzialmente attivo: il soggetto percipiente è necessitato di vedere, di assentire all'essere assai più che l'occhio aperto non sia necessitato di sentire gli acuti raggi del sole che ha di contro e che pungono la sua retina: l'essere è immutabile, è qual è; il soggetto è mutabile; l'essere impone legge, e modifica bensì il soggetto percipiente, giacchè nella percezione dell'essere entra una modificazione, un'attuazion del soggetto; ma in questa azione dell'essere dal soggetto sofferita, l'agente ed il paziente sono distinti sempre perchè in opposizione fra loro, e la passione del soggetto è infinitamente diversa dall'essere nel quale termina e col quale si unisce patendo. E tutte queste osservazioni valgono a ribattere l'errore contrario a quel de' Platonici surriferiti, e di tutti quelli che non trovando nell'idea dell'essere un ente reale e sussistente fuor della mente, gli negano ancora una vera oggettività, e ricorrono a dire che sia puramente soggettivo, cioè una pura modificazion del soggetto (1).

L'attenta osservazione adunque posta su quest'essere che nelle nostre menti naturalmente ri-

(1) Non mi sembra che il nostro valentissimo Galluppi siasi bastevolmente guardato da questo pericolo.

splende conduce a stabilire, che " quest' essere è
,, un oggetto essenzialmente diverso dal soggetto
,, che lo percepisce, ma che tuttavia egli non si
,, pensa da noi fornito di altra esistenza fuor so-
,, lo di quella che ha nella mente, sicchè rimos-
,, sa ogni mente non si concepisce più alcuna
,, sussistenza di quell' essere, e in questo senso
,, si dice ch' egli è un ente puramente mentale ,,.

Quelli che amano di sistematizzare, immantinente entrano a dire: quell' *essere* se non sussiste in sè (fuor della mente) non può esser altro che una modificazione del soggetto: qui non ci ha mezzo. Questo sentenziare, questo impor leggi alla natura e acconciarla alla brevità del proprio vedere, è via troppo mal sicura. Non ci può esser mezzo? Non cerco io ora ciò; non mi curo di saper se ci *possa* essere. Bastami d'aver rilevato che l'essere che vede la mente umana nè è *reale e sussistente* (in quanto è veduto da noi), nè è una modificazion della mente. Se il fatto mi dice che nè l'uno nè l'altro di questi estremi ha luogo, io di ciò conchiudo senza più che un termine medio vi sarà. E al fatto dee star contento ogni savia ed intelligente persona: *ab esse ad posse datur consecutio.*

Conosciuta pertanto in questo modo la natura dell' *essere* che luce nelle menti nostre, noi

possiamo dire con sicurezza ch' ella non contiene in sè , nè ci mostra nessun essere reale sussistente fuor della mente. Non possiamo dunque coll' intuizione di quell' essere conoscere nulla delle cose esistenti.

II. Che cosa è che dal contenuto nell' *essere* in universale non si può dedurre?

La *sussistenza* di nessun essere limitato. Perciocchè l'essere in universale non esige per sussistere nessun essere limitato; e quindi nessun essere limitato è necessario , ma solo contingente. Perocchè necessario si dice solo a quell' ente che è condizione senza la quale l' *essere* nelle menti nostre non sarebbe, il qual ente necessario, l'essere possibile nelle nostre menti lucente è il condizionale.

Dalla risoluzione pertanto di queste due questioni si prova la verità di quello che ho tolto a provare nel titolo prefisso a questo capitolo , cioè che " le forze del ragionamento *a priori* pu-
,, ro non si stendono tanto da poter con esse
,, giungere a conoscere la sussistenza di un essere
,, limitato ,,.

Quindi si può stabilire il canone del giusto metodo filosofico " che nella cognizione degli es-
,, seri sussistenti finiti dobbiamo battere la via
,, dell' esperienza , e da questa punto non allon-

,, tanarci mai, perchè non ci perdiamo in ragio-
,, namenti vaghi ed astratti che nell'ordine de' fatti
,, non hanno alcun vero valore ,,.

CAPITOLO V.

IL RAGIONAMENTO *A PRIORI* CI CONDUCE A DE' PRINCIPJ LOGICI CHE APPARTENGONO ALL' ORDINE DEGLI ESSERI IDEALI.

ARTICOLO I.

DEFINIZIONI.

Chiamo *cognizione a priori* quella che discende dall' *idea* dell' essere forma e regola suprema della ragione.

Chiamo *cognizione a priori pura* quella che non solo discende dall' idea dell' essere , ma discende da essa senza bisogno di alcun dato della sperienza interna od esterna ; perciò quella *cognizione* che si può trovare nell' *essere* stesso , analizzandolo , o si può dedur da lui come condizione dal suo condizionale.

ARTICOLO II.

A CHE SI ESTENDA LA COGNIZIONE *A PRIORI* PURA.

L'analisi del puro essere, non facendoci intervenire alcun dato della sperienza, non ci fa distinguere in quell' essere nulla , se non il carattere della *unità*. Per tal modo nell' idea primitiva ci è data 1.° l'*attività prima* che è quella di essere, 2.° e il carattere essenziale di questa *attività prima* che è quella di *unità assoluta* (1). A queste due nozioni si riduce tutta la nostra cognizione *a priori* pura : e da essa si vede come l'*unità* sta al fonte della cognizione intellettiva, e si spiega come ogni vera unità proceda dall'intelletto , e come le cognizioni umane partecipino di quella loro unità maravigliosa.

(1) L'*unità assoluta* disgiunta dall' *idea dell' essere* non si dà, nè noi ci avremmo imposta una parola diversa da quella che diamo all' *essere*, cioè la parola *unità* ; se non avessimo avuto bisogno di escludere dall' essere la moltiplicità. In quanto dunque l' *unità* si considera separatamente dall' essere, essa non significa propriamente che una *negazione*, la negazione della *moltiplicità*. Quindi si trovano vane tante speculazioni che furono fatte sull' unità, e mancanti di fondamento; e il difetto di quelle si fu l'aver considerata l' *unità* come qualche cosa per sè presa in separato dall'essere.

La *moltiplicità* è una cognizione *a posteriori* cioè data dalla sola sperienza, e non solo non si contiene nell' *essere mentale*, ma nè anche si può da lui dedurre per ragionamento: perchè sebbene si possano ripetere gli atti co' quali lo spirito si riflette sull'essere, tuttavia tutti questi atti finiscono in quell'essere identico; ed egli non si può osservare moltiplicato se non nel caso che si consideri in relazione con que' varj atti dello spirito co' quali già è cominciata l'esperienza.

Oltre l'analisi si può adoperare sull' essere il ragionamento *a priori* puro; ma noi ci riserbiamo a parlar di questo nel prossimo capitolo.

ARTICOLO III.

A CHE SI ESTENDA LA COGNIZIONE *A PRIORI*.

Nell' applicazione dell'idea dell' essere a' dati della esperienza, l'essere da noi veduto come dicevamo si completa e termina in varie maniere, e in tal modo costituisce la cognizione umana.

Noi conosciamo tre maniere di cose: 1.° degli esseri in quanto sono sussistenti fuor della mente, siccome i corpi, 2.° de' sentimenti, 3.° degli esseri mentali, essenze. Le prime due, generalmente parlando, costituiscono la *materia* della cognizione nostra, la terza costituisce la *forma*.

Tutto ciò che v'ha di formale nella cognizione è una cognizione *a priori* (1). Veggiamo qual sia la provincia di questa cognizione.

Appena che l'*essere* si considera nelle sue diverse relazioni, egli piglia altri nomi che esprimono quelle relazioni nelle quali egli si riguarda. Se l'*essere* si riguarda come il fonte della cognizione intellettiva, egli prende il nome di *verità*. Se si considera come l'attività prima, atta ad essere completata e terminata colla sussistenza, egli acquista il nome di *bene* o di perfezione

L'idee dunque del *vero* e del *bene* nascono, colla primissima applicazione dell'essere, e costituiscono i due rispetti generalissimi ne' quali l'essere mentale si presenta nelle sue applicazioni, e corrispondono a'due modi che hanno le essenze, cioè nella mente e fuori della mente : l'essere nell'applicazione sua nella mente come fonte della cognizione è *verità*, l'essere nell'applicazione sua fuori della mente come fonte di sussistenza è *bene*.

La *verità* dunque è la relazione generale che ha l'essere colle altre cognizioni , le quali all'essere come a loro riprova e criterio tutte si revocano. Veggiamo quai modi parziali prenda l'essere nelle sue applicazioni parziali.

(1) Ved. Vol. II, facc. 247 e segg.

Primieramente noi abbiamo veduto che la cognizione *a priori* pura data dall' analisi dell' essere conteneva due idee basi di tutto il sapere, l'idea 1.° di quell' attività che è l'essere mentale 2.° e dell' unità assoluta. Quindi nell' applicazione dell' essere due serie di principj secondo i due elementi de' quali egli consta (1).

L'essere considerato positivamente come attività prende la forma de' quattro principj da noi già esposti, di cognizione, di contraddizione, di sostanza, e di causa.

L'essere considerato come *unità assoluta* è fonte dell' idea di quantità, e si trasforma ne' principj che reggono la quantità, come sarebbe che " il tutto è maggiore della sua parte ", ed altri tali, sui quali principj si appoggiano le scienze matematiche.

E brevemente, l'essere in applicandosi si cangia e finisce in tutte le *essenze delle cose*, le quali essenze delle cose sono i principj delle

(1) Questa non è vera composizione, perchè l'unità, da sè sola, non è anzi che la remozione della moltiplicità, e quindi non offende la semplicità dell' essere, anzi non è che la semplicità stessa di lui. Ma il linguaggio conduce per sua natura a delle espressioni equivoche; poichè egli segna con un vocabolo non solo ciò che è, ma anco la negazione di ciò che è; segnato con un vocabolo, sembra qualche cosa anche il nulla.

scienze tutte, come avea già detto l'antichità (2), e quindi l'idea dell'essere è il fonte e il fondamento inconcusso di tutto il sapere umano.

Ma tutti questi principj rimangono nell'ordine delle idee. Non possiamo dunque passar punto dall'idea dell'essere al regno della realtà? non ha quest'idea nessuna interior forza da spingerci punto oltre se stessa? Questo è quello che ci resta ad esaminare ne' capi seguenti.

CAPITOLO VI.

SI RICONFERMA IL PRINCIPIO DI TUTTA QUEST' OPERA MOSTRANDO CON NUOVO ARGOMENTO CHE L' IDEA DELL' ESSERE È DI TAL NATURA, CHE L' UOMO NON PUÒ FORMARSELA COLL' ASTRAZIONE.

Se noi potessimo formarci coll' astrazione l'idea dell' essere, ella non sarebbe in noi anteriore ad ogni sperienza. Non v'avrebbe dunque alcun ragionamento *a priori* delle forze del quale noi parliamo in questa Sezione. Non credo

(2) " Il principio di tutta la scienza, dice s. Tommaso, „ che la umana ragione può aver d'una cosa, è il concetto „ della sostanza di lei (cioè l'*essenza*), e perciò il principio „ della dimostrazione non è altro che l'essenza medesima di „ essa cosa „ *C. G.* I, III.

dunque inutile di qui rinforzare maggiormente quel vero che ho nella Sezione seconda dimostrato, cioè che l'idea dell' essere non ci può venire dall'astrazione, porgendomene un nuovo argomento l'analisi testè fatta di questa idea: argomento che ove sia bene inteso dee essere efficacissimo a provare l'assunto e rimuovere ogni dubbio.

Esaminiamo adunque qual sia la natura dell'astrazione, e fin dove si stendano le sue forze. Astrarre non vuol dire che dividere e considerare una parte, un elemento di una cosa in separato dall' altro, come se l'altro nè pur fosse. Quando io dunque analizzo una mia idea, io non fo che trovare ciò che nell' idea si contiene, io non impongo alcuna legge all' idea o all' oggetto dell' idea, io non fo che adattarmi a lei: non dico già io prima, la tal cosa si dee trovare in quest' idea o nel suo oggetto, la tal cosa non si dee trovare: colla pura astrazione io non posso stabilire alcuno di questi principj, non posso che riconoscere ciò che è, senza definire ciò che esser debba.

E pure gli astratti sono soggetti a certe leggi immutabili. A ragione d'esempio, io posso bensì in virtù dell' astrazione considerare la estensione in linea retta separatamente dall' estensione in superficie ed in solidità: ma questo *astratto* che

io mi sono formato della linea retta è però soggetto a questa legge " ch' egli non possa essere
,, ragionevolmente da me creduto un vero essere
,, per sè sussistente e diviso realmente dall' altre
,, due dimensioni ,,. All' opposto io considero di una colonna la metà superiore, e astraggo dalla inferiore: questa specie di astratto non soggiace alla legge stessa della linea retta, ma egli " può es-
,, ser da me considerato come un essere che sus-
,, siste anche realmente diviso e staccato dalla
,, metà inferiore della colonna ,,. Io astraggo da un corpo il *peso* in generale: il corpo senza il peso io posso considerarlo astrattamente a mio piacere come privo di peso; ma però con questa legge " che ov' io lo consideri privo di peso nol possa considerare insieme pesante ,, perciocchè l'una o l'altra cosa contraria è a me pensabile, non due contrarj insieme. L'astrazione adunque ha dei limiti, ha delle leggi che dee mantenere; e si riducono a queste tre: 1.° ella non può fare che due cose che sono ripugnanti, non sieno tali, 2.° che un accidente si possa concepire sussistente privo di sostanza, 3.° e che un effetto si possa concepire privo di causa. Queste tre prime leggi dell' astrazione non sono adunque prodotte dall' astrazione, ma sì dall' efficacia de' tre principj di contraddizione, di sostanza, e di causa.

L'efficacia dunque di questi tre principj non può nascere dall' astrazione, ma l'astrazione è una facoltà a questi principj subordinata, che li segue e ad essi ubbidisce, e non li produce punto. Ora questi principj che impongono confini e leggi all' astrazione stessa come alle altre operazioni dell' umano intendimento (1), non sono che l'idea dell'essere considerata nelle sue applicazioni. L'idea dell' essere adunque dirige colla sua efficacia intima e impone leggi all' astrazione, e non può

(1) V'ha alcuno che riduce tutte le operazioni dell'umano intendimento all' *analisi* ed alla *sintesi*. Io farò solamente l' osservazione sopra di ciò, che due generi di sintesi conviene con ogni diligenza distinguere, perchè l'uno dall'altro sono differentissimi, e in uno l'intendimento mette fuori una particolare sua efficacia più che nell'altro. La sintesi non si può già definire in generale, come si suole, " una congiunzione delle idee ,,. Questo è un genere di sintesi; ve n'ha un altro che richiede maggiore attenzione: in questo lo spirito non congiunge puramente più idee possedute, ma sì produce a sè stesso delle idee nuove. Ed egli fa ciò in due modi. Il primo modo è quello della *sintesi primitiva*, nella quale congiunge un sentimento coll' idea dell'essere, e produce le percezioni e idee delle cose, della quale si può vedere nel Vol. I, facc. 144 e segg. Il secondo appartiene alla *facoltà integratrice* dell' intendimento, mediante la quale dall'idea dell'effetto l'uomo sale di repente a formarsi l'idea della causa, o fa altro simil passaggio. Ved. Vol. III, facc. 327 e segg. Con questo secondo modo si producono delle idee *negative*, col primo delle *positive*.

per conseguenza da questa esser prodotta ed originata.

Perciò quando io nel corso di quest' opera chiamo l'idea dell'essere in universale *astrattissima*, non intendo però che sia dalla operazione dell'astrarre prodotta; ma solo ch'essa sia per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti. E veramente in ordine alle astrazioni formate potrebbe dirsi che ve n'abbia alcuna più astratta dell'idea stessa dell'essere; giacchè l'idea d'*unità*, di *possibilità* ec. sono idee che suppongono un'astrazione formata sull'essere stesso.

CAPITOLO VII.

IL RAGIONAMENTO *A PRIORI PURO* CI CONDUCE A CONOSCERE L'ESISTENZA DI UN INFINITO, DI DIO.

ARTICOLO I.

COME SI POSSA INSTITUIRE UN RAGIONAMENTO SENZA USARE ALCUN ALTRO DATO FUORI DELL' IDEA DELL' ESSERE.

Un ragionamento che non usi di altro dato fuor solo che l' idea dell'essere in universale sembra nel primo aspetto impossibile. Poichè ragionare non si può senza giudizj e raziocinj, i quali

sono operazioni della mente che dimandan più termini: l'ente è un' idea semplicissima, e quindi un termine solo: coll'ente solo adunque è impossibile ogni giudizio e raziocinio.

Ma svanisce la difficoltà ove si osservi che un' idea sola e la medesima si moltiplica nella mente per le diverse *riflessioni* che la mente fa su di lei: ogni intuito nuovo di un' idea che è in noi, ci dà una nuova idea. Applichiamo questa osservazione all'idea dell'ente.

Io ho presente alla mente l'idea dell' essere in universale. Ma io medesimo, fornito come sono di quest' idea, posso ripiegarmi e riguardar di nuovo in quest' idea, e con questo nuovo sguardo osservarla, analizzarla, giudicarla. Questo è fatto, mirabile sì, ma è fatto. E veramente quand'io ragiono dell'idea dell' essere, e dico ch'ella è universale, necessaria ec., secondo qual regola ragiono io? di che idea mi servo a conoscere e giudicar tutto ciò? Dell'idea stessa dell'essere. L'idea dunque dell'essere s'applica a sè stessa, e riconosce sè stessa; ella medesima fa da predicato e da soggetto, è giudice e giudicata: tale è la mirabile proprietà della mente che ha virtù di convertirsi sopra di sè medesima; tale la mirabile proprietà dell' essere che senza perdere la sua semplicità ha virtù di moltiplicarsi, e d'ingenerare

in sè medesima, quasi direi con una fecondità verginale, il ragionamento (1).

ARTICOLO II.

CENNI SOPRA UNA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO *A PRIORI*.

Col solo dato dell'idea dell'essere si può dunque formare un ragionamento. E questo è veramente *a priori* e puro, poichè egli non hà bisogno che di un dato per sè a noi manifesto, e non acquisito da esperienza.

Ora io penso che col solo dato dell'idea dell'essere si possa lavorare una rigorosa e fermissima dimostrazione dell'esistenza di Dio; la quale

(1) L'uomo che non avesse se non l'idea dell'essere, non alcuna sensazione, non alcuno impulso, non farebbe mai alcun ragionamento: questo è evidente senza che io qui lo noti, e si fa manifesto da tutta la nostra teoria. Ciò però non nuoce alla presente questione delle forze del ragionamento *a priori* puro; poichè non si cerca qui se l'uomo avrebbe il *motivo* impellente di fare effettivamente un ragionamento non possedendo in sè che la sola idea dell'essere; ma se nell'idea dell'essere si comprendono tutti i *dati* necessarj al detto ragionamento, sicchè sopravvenendo il motivo, far si potesse. In somma non si chiede se il bambino nell'utero materno ragioni *a priori*, il che sarebbe una puerile sciocchezza; ma se un uomo sviluppato ed adulto, anzi un filosofo, possa instituire un ragionamento *a priori* e puro.

perciò sarebbe una dimostrazione *a priori* nel senso in che noi abbiamo definito questa parola. Non è però mia intenzione di estendermi su questo argomento; ma non posso a meno di farne qualche cenno.

L'*essere* in universale pensato essenzialmente dalla mente è di tal natura, come abbiam veduto, che da una parte non mostra alcuna sussistenza fuori della mente, e quindi si può denominare un *essere mentale* o logico; ma dall'altra egli ripugna per natura di essere una semplice modificazione del nostro spirito; egli anzi spiega una tale attività verso a cui il nostro spirito è interamente passivo (1) e suddito: noi siamo conscii a noi medesimi di nulla potere contro l'essere, di non poterlo immutare menomamente: di più egli è assolutamente immutabile, egli è l'atto di tutte le cose, il fonte di tutte le cognizioni: insomma egli non ha nulla che sia

(1) Quindi la celebre sentenza di Aristotele che *Intelligere pati est, scire autem facere. De Anima* L. III, Lect. VII. Per bene intendere questa sentenza conviene sapere che cosa Aristotele voleva esprimere col vocabolo *intendere*, e che cosa col vocabolo *sapere*. Coll'*intendere* egli significava ciò che io dico *percepire*, la prima percezione della cosa; la quale per Aristotele non era ancora *sapere*. *Sapere* era per lui avere una percezione riflessa, colla quale si avesse notato nelle cose la loro differenza specifica.

contingente come noi siamo: è un lume che noi percepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince, e ci nobilita col sottometterci interamente a sè. Oltracciò noi possiamo pensare che noi non fossimo; ma sarebbe impossibile pensare che l'essere in universale, cioè la possibilità, la verità non fosse. Avanti di me il vero fu vero, il falso fu falso, nè ci potè mai essere un tempo che fosse altro che così. È questo nulla? No certamente: che il nulla non mi costringe, non mi necessita a pronunciar nulla: ma la natura della verità che risplende in me mi obbliga a dir ciò, e ov'io non lo volessi dire, saprei tuttavia che la cosa sarebbe egualmente, anche a mio dispetto. La verità dunque, l'essere, la possibilità mi si presenta come una natura eterna, necessaria, tale contro a cui non può alcuna potenza, poichè non può concepirsi potenza che valga a disfare la verità. E tuttavia io non veggo che questa verità sussista in sè, io non ne sento che una forza ineluttabile, una energia che si manifesta dentro di me, e la mia mente e tutte le menti soggioga e soavemente domina come un fatto, senza possibilità di opposizione.

L'essere dunque nella mia mente, o la verità, o il lume intellettuale è un fatto: questo fatto mi dice 1.° che v'ha un effetto in me di tal natura

che non può essere prodotto nè da me stesso, nè da nessuna causa finita, 2.° che questo effetto vien prodotto da un oggetto a me presente, il quale però non è che puramente logico, cioè non ha esistenza *cognita* che nella mente mia, ma è tuttavia di tal natura che egli è intrinsecamente necessario e immutabile, indipendente dalla mente mia e da ogni mente finita.

Questi due elementi mi conducono per due vie a conoscere l'esistenza di Dio. Poichè se io applico al primo il *principio di causa*, io debbo conchiudere: " esiste una causa che esercita un'azio-
,, ne infinita e che perciò dee essere infinita ,,.

Considerando poi il secondo elemento, io vedo che quella causa che manifesta un'infinita energia è l'oggetto stesso della mia mente, e che non mostra in sè altra esistenza che in una mente; quindi conchiudo: " la natura di quella causa
,, infinita è di sussistere in una mente cioè di
,, essere essenzialmente intelligibile ,,. A cui applicando il *principio di sostanza* ritrovo ch'ella non può essere un semplice accidente, o in generale parlando, una semplice appartenenza di una sostanza, come apparrebbe essere se fosse in sè un oggetto puramente mentale; di che conchiudo: " esiste una *sostanza* infinita la quale ha la
,, proprietà di essere per sè intelligibile e quindi

,, d'esistere altresì nelle menti, e come tale è
,, *causa* di una infinita energia manifestata nelle
,, menti nostre, e di ogni nostra cognizione ,,.

Ciò che si potrebbe opporre a questo argomento sarebbe, che si fa in esso entrare l'azione che l'essere esercita sopra di noi, e quindi noi stessi: al che però si può rispondere che noi non entriamo nell'argomento se non come il soggetto che percepisce l'essere, nel quale rispetto noi veniamo in qualche modo immedesimati coll'essere percepito.

Ma volendo un ragionamento ancora più puro, non sarà difficile averlo in questo modo. L'*essere* ha due rispetti in cui mirar si può, verso di sè e verso di noi. Lasciando interamente questo secondo rispetto, e considerando puramente l'essere in sè, noi abbiamo trovato che l'*essere* nella nostra mente è un essere iniziale; di che avviene ch'egli sia d'una parte similitudine degli esseri reali finiti, dall'altra similitudine dell'essere reale infinito (1), e si possa quindi predicare di Dio e delle creature, come dissero le scuole, univoca-

(1) *Cum ipsa intellectiva virtus creaturae*, dice s. Tommaso, *non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius qui est primus intellectus.* S. I. XII, II. Quindi l'uomo fu creato ad immagine e similitudine di Dio.

mente (1): perchè nascondendoci i suoi termini, egli può attuarsi e terminarsi egualmente o in Dio o nelle creature.

Vero è ancora che noi non abbiamo una tale interna efficacia da renderci l'essere interno terminato, senza la percezione de' termini suoi esperimentale; e che quindi col solo essere mentale non possiamo aver la percezione di verun essere sussistente.

Tuttavia contemplando l'essere iniziale, noi possiamo conoscere ch' egli come tale non potrebbe sussistere senz'essere in sè terminato; poichè egli non si presenta come una sostanza (2). Non veggendo dunque in lui una sostanza, tut-

(1) Può vedersi questa questione trattata nella Filosofia che espose Carlo Francesco da s. Floriano secondo la mente di Scoto, mettendo a confronto i pensamenti di questo acuto ingegno della Scuola, con quelli de' Filosofi moderni, e che fu stampata in Milano l'anno 1771. T. II, pag. 103.

(2) Non è necessario propriamente provare, ch' egli non sia un accidente o una modificazione dello spirito nostro 1.° perchè in questa argomentazione lo spirito nostro si suppone incognito e viene da lei interamente escluso, 2.° perchè l'*essere* è per sè dallo spirito così distinto e separato che è impossibile al tutto il confonderlo col medesimo, ove *direttamente* si percepiscano entrambi. La prima percezione dell'*ente* esclude la percezione di *noi* stessi, la quale come tante volte dicemmo è riflessa.

tavia pel principio di sostanza giudichiamo ch'egli debba ridursi e terminarsi in una sostanza, della quale sostanza egli è un'appartenenza mentale. Ora trovato questo, noi possiamo ancora conoscere che è al tutto impossibile che questa sostanza sia finita, perchè se fosse finita non adeguerebbe, non sarebbe un termine adeguato di quell'essere iniziale, ma anzi sarebbe fuori di lui, e lungi da formare con lui una essenza come il suo proprio termine e complemento, sarebbe anzi cosa a lui estranea, un effetto suo contingente. Dunque l'essere mentale esige un'attuazione infinita, sostanziale, per la quale egli abbia non solo l'esistenza *logica* cioè nella mente, ma altresì l'esistenza, come la chiamano, *metafisica* o in se medesima, esistenza piena, assoluta; e un tal essere è l'essenza divina. Per tal modo l'*essere necessario* sussistente o metafisico s'identifica, cioè non è che il complemento e natural termine dell'*essere necessario logico*: e quindi non esistono propriamente due necessità, l'una logica, l'altra metafisica: ma una sola, la quale ad un tempo è nella mente, e in se stessa. (1)

(1) E veramente quando io dico *necessità* io non posso esprimere che una pura relazione della cosa colla mente, a quel modo che vedemmo la *similitudine* non essere che un rapporto colla mente. Quando diciamo " questo è

SEZIONE OTTAVA

SULLA PRIMA DIVISIONE DELLE SCIENZE.

CAPITOLO I.

QUAL SIA LA PRIMA DIVISIONE DELLE SCIENZE.

Chi prende a formare un albero genealogico delle scienze, conviene che cominci dal conside-

un essere necessario „ che vogliamo noi dire con ciò? ch'egli non può non essere, che la sua non-esistenza implica contraddizione. È dunque perchè noi veggiamo che il *principio di contraddizione* ci sforza ad ammettere quell' essere esistente, che noi lo diciamo necessario. La *necessità* dunque di un essere dipende dal principio di contraddizione; e il principio di contraddizione è nella mente, è la necessità logica. In fatti un essere qualunque, ove si consideri in sè, e senza alcuna relazione colla mente e co' principj logici, che cosa dà in se stesso? La sussistenza e nulla più; non la necessità della sussistenza. Ma noi forniti d'intelligenza, quando percepiamo la sussistenza di un tale essere, ragioniamo con noi medesimi dicendo " potrebb' egli essere che quell' ente non fosse? „ Or s'egli è necessario, rispondiamo " no per fermo questo è impossibile, la sua non-esistenza ripugna „. Noi dunque abbiamo paragonato lui (la sua sussistenza) colla possibilità della sua non-esistenza; e abbiamo trovato il *rapporto* di contraddizione, o ripugnanza. Questo

rare lo scibile umano come un gran tutto, una scienza sola, dimentico di tutte le divisioni che si sono fatte fin qui.

Noi non meno in trattando dell' origine delle idee, che del criterio della certezza, fummo condotti a considerare tutte le cognizioni umane in questa grande unità; giacchè salimmo a quel principio onde tutte le cognizioni si derivano, e pel quale si accertano e si giustificano. La prima divisione alla quale ci siamo abbattuti nell' applicazione di questo principio, fu

rapporto è la necessità. Da questa osservazione si traggano i seguenti corollarj:

1.° che la necessità logica, e la necessità metafisica non sono che una stessa necessità, la quale consiste nel rapporto di ripugnanza che ha un essere colla sua non-esistenza. Quando questo rapporto si considera come possibile, si chiama necessità *logica*, e forma il principio di contraddizione: quando si considera in fatto come reale si chiama necessità *metafisica*. Il principio dunque di contraddizione o sia la necessità logica e mentale è il fonte della necessità metafisica.

2.° che l'*essere necessario* ha uno strettissimo rapporto colla mente o sia coll'essere mentale; e questo rapporto consiste a dovere quell'*essere necessario* avere una natura essenzialmente intelligibile. Altrimenti egli non sarebbe assolutamente necessario, poichè dipenderebbe, per esser tale, da una mente o idea prima, se questa idea fosse essenzialmente diversa da lui.

quella che divide tutta la scienza in formale o pura, e materiata.

Ogni cognizione materiata suppone innanzi di sè la *forma*; la forma all' incontro non abbisogna per essere concepita nella nostra mente di alcuna materia. Ora, regola di buon metodo nella trattazione delle scienze è manifestamente la seguente: " Si distribuiscano le cose che s'hanno a ,, dire in tal ordine, che le precedenti non abbia- ,, no bisogno, per esser intese e giustificate, delle ,, susseguenti, ma all' opposto preceda ciò che dà ,, lume a quello che segue ,,.

Ora la *forma* della cognizione è causa e lume di tutte le altre cognizioni, le quali non esistono se non per una *applicazione* della forma delle cognizioni. La scienza dunque della forma dee precedere a tutte le cognizioni, e si può chiamare *scienza prima pura*, e tutte l'altre *scienze applicate*. Tale è la prima divisione delle scienze.

La scienza prima e pura, trattando unicamente dell'*ente mentale* forma di tutte le altre cognizioni, non somministra ancora quest'*ente*, regola suprema della mente, nella sua applicazione agli esseri sussistenti. Indi quasi mediatrice fra la scienza prima e le applicate starà la *Logica* (1),

(1) Questa può essere *universale* che contiene i *principj* d'applicazione dell' ente a tutto lo scibile, e *particolare*

scienza pura anch'essa, che tratta de' principj o regole di applicazione della forma della ragione.

Io qui aggiungerò solo un'osservazione sulla prima divisione delle scienze di Bacone. Egli comincia col dividerle in tre serie, secondo le tre principali potenze, la *ragione*, la *memoria*, e l'*immaginazione*. In un tal pensiero si vede manifestamente quanto stava indietro ne' tempi di Bacone la dottrina della umana cognizione. Non s'era ancora conosciuto bene come fosse il solo intelletto il generatore della scienza, come la memoria non sia che il deposito delle cognizioni già acquistate, di qualunque genere elle sieno, e l'immaginazione non sia che una facoltà atta a somministrare de' puri materiali della cognizione o a vestirle di eleganti segni esterni: o pure, se tutto questo s'era conosciuto, non s'era certamente giunto a sentire l'importanza che in ciò v'avea relativamente ad una divisione delle scienze veramente filosofica. Le scienze perciò nelle mani di Bacone, e meno in quelle degli enciclopedisti (1), non poterono ricevere quell' unità di or-

che contiene le regole d'applicazione di questi principj alle singole scienze applicate.

(1) Lo scopo degli enciclopedisti era di riunire le cognizioni in un gran dizionario; quindi l'albero che ne fecero non fu l'oggetto principale della loro opera.

dine che mette in esse una eminente bellezza e dà loro una preclara attitudine a giovare (1).

(1) La metafisica dagli antichi era chiamata *scienza prima e generatrice delle altre*, e in questo eccellentemente dicevano. Ma poi della metafisica facevano un trattato di più cose eterogenee, di esseri mentali, e di esseri reali: quindi la metafisica degli antichi non era quella *scienza prima* di cui noi parliamo, appurata e sola, ma questa *scienza prima* si conteneva in quella metafisica come una parte nel tutto. Indi molte equivocazioni ed oscurità. Un altro mancamento avea la metafisica scolastica considerata come la prima scienza e generatrice dell' altre. L'averla conosciuta ceppo dell' albero genealogico delle scienze era aver conosciuto un bello ed utile vero; ma s'ignorava poi il modo di dedurre da essa l'altre scienze; e si supponeva più feconda ch' ella stessa non fosse. Quindi si negligentava l'osservazione della natura, che sola ci fa conoscere l'essenze specifiche delle cose, e si definivano in quella vece le cose con delle astrazioni metafisiche, facendo che l'*essere in universale*, che da sè solo non è l'essenza di nessuna cosa, tenesse luogo di tutte. Questa osservazione importante è del P. Malebranche, che osserva " la presenza intima dell' idea vaga dell' ente in ge-,, nere (volea dire in *universale*) esser la cagione di tutte ,, le astrazioni inordinate della mente ,, (L. III, c. VIII); e facendo l'applicazione di questa sua osservazione " se si leggo-,, no, egli dice, quanto più attentamente si possa, tutte le ,, definizioni e le spiegazioni che sogliono darsi delle forme ,, sostanziali; e si faccia uno accuratissimo esame dell' essen-,, za di tutte quelle entità che i filosofi immaginano a lor ,, piacimento in numero infinito, sicchè sono costretti di far-,, ne divisioni e suddivisioni; io certo oso affermare che tut-,, te quelle cose non valgono ad eccitare in mente alcun' ,, altra idea che quella dell' ente e della causa in genere ,,

CAPITOLO II.

SULLE DUE VIE, DI OSSERVAZIONE E DI RAGIONAMENTO.

Nel meditare sulla maniera di dar ordine a tutte le cognizioni umane secondo il principio di metodo toccato di sopra " che si anteponga ciò ,, che non ha bisogno delle dottrine susseguenti ,, per essere inteso o dimostrato ,, si offre al pensiero questa difficoltà. Io dimostro l'ultima proposizione per la penultima, la penultima per la precedente, la precedente per l'altra che le sta innanzi, e così fino alla prima. Ottimamente. Ma venuto ch'io sono alla *prima proposizione*, come dimostrerò io questa? E se non la dimostro, ella è gratuita, e di nessun valore le dimostrazioni che su di essa si sono fatte. Un tale ragionamento suppone cosa che non è, vale a dire suppone che ogni proposizione debba essere dimostrata per un'altra a lei precedente. All'incontro bisogna considerare, che la prima proposizione ha

(Ivi). Poteva accorgersi per questo il buon Malebranche, che quell'idea dell' ente era deficiente, e non era l'idea di Dio, cioè della massima realità, com'egli pur vuole; del che se si fosse accorto, avrebbe evitato d'essere registrato dall'Arduino nel Catalogo de' suoi, si può dire, *Atei di conseguenza*.

cotal natura che racchiude la dimostrazione di sè in sè medesima, cioè è evidente ed irrepugnabile, è vera per sè, perchè è la verità stessa.

Ma ove troveremo noi questa proposizione? come la discerneremo fuori da tutte le altre?

Noi la troveremo in noi medesimi: ma non già col ragionamento; sì colla pura *osservazione*: e lo scettico stesso la vedrà, e la percepirà anche riflessivamente, purchè rifletta, ed osservi in se medesimo; egli volgendo sulle sue cognizioni il guardo della sua mente, vedrà in quelle l' *idea dell' ente*, e figgendo l'attenzione via più in essa a contemplarla, ed analizzarla, e notarne i caratteri essenziali, non potrà a meno di percepirne la luce, la necessità, l'evidenza, l'immutabilità. Con una tale osservazione e non con altro mezzo ha cominciamento la scienza dotta degli uomini, e il riavviamento sul buon sentiero degli scettici.

La prima scienza dunque è una scienza di *osservazione*, e non di ragionamento; e in tal modo rimane evitato quel circolo nel quale agevolmente si entra in facendo la divisione delle scienze; perocchè la dimostrazione termina e s'*indica* nella *osservazione*, e questa non è che la percezione della verità per sè nota, e fonte di tutte dimostrazioni.

CAPITOLO III.

SUL PUNTO DI PARTENZA DEL *SISTEMA* DELLE COGNIZIONI UMANE.

Noi abbiamo veduto (1) che il sistema delle cognizioni umane dee partire da una *osservazione riflessa* che fa l'uomo sulla propria cognizione, mediante la quale osservazione egli ravvisa e discerne in se medesimo l'*idea dell' essere* ; e trovata questa , con essa come con un mezzo universale trova e certifica tutte l'altre cognizioni. Ma qui si presenta alla mente questa obbiezione : Prima della osservazione riflessa sull' idea dell' ente, avvi la percezione diretta del medesimo ; egli sarebbe dunque più conforme alla natura di far muovere il sistema delle cognizioni umane dalla percezione dell' essere , anzichè dalla riflessione e riconoscimento della percezione.

Per intendere la nullità di questa obbiezione conviene distinguere quattro questioni affini in fra loro, e che si sogliono comunemente confondere insieme , sciogliendo l'una delle quattro con quella soluzione che ad un' altra di esse appartiene ma che si presenta casualmente all' in-

(1) Cap. II.

tendimento: dal che io derivo la ragione principale del non essersi giammai convenuti gli scienziati fino ad ora sul metodo delle scientifiche trattazioni. Le quattro questioni adunque di cui io parlo sono le seguenti.

Questione prima. Quale è il punto di partenza dell' uomo nel suo primo sviluppamento?

A questa questione io rispondo, che è la *sensazione esterna.* Le sensazioni esteriori sono certamente i primi passi co' quali l'uomo dà sviluppo alle sue potenze. Quelli che hanno osservato questo vero, e non hanno distinto fra il cominciare dello sviluppo reale dell' uomo e il cominciare della filosofia, hanno conchiuso che si dee cominciare la filosofia dal *trattato delle sensazioni.* Essi si sono immaginati di poter fare nella scienza quegli stessi passi ch' essi fecero prima nel loro successivo sviluppo: intanto non s'avvidero che per essere fedeli a questo loro metodo converrebbe loro ritornare ad esser bambini e non passare ancor punto nè poco alla filosofia; il perchè conservare rigorosamente questo metodo è assolutamente impossibile.

Questione seconda. Quale è il punto di partenza dello spirito umano?

A questa dimanda rispondo, essere l'*idea dell'essere*, poichè qualunque passo intellettivo

dello spirito suppone sempre ed esige precedentemente la percezione dell' essere. Tuttavia non può esser questo il punto di partenza della filosofia; perciocchè lo spirito di chi filosofa non è lo spirito che fa il primo passo dell' intelligenza, ma conviene che sia necessariamente uno spirito già sviluppato, che venuto a certo termine ama di tornare indietro e di dimandare ragione a sè stesso del suo proprio sviluppamento. Egli dee dunque riflettere o sia ripiegare la sua attenzione sui primi suoi passi, e sopra ciò che i primi suoi passi supposero in lui, cercando fin nell' origine la giustificazione e la certezza de' medesimi.

Questione terza. Quale è il punto di partenza dell' uomo che comincia a filosofare?

Quando l'uomo comincia a filosofare egli è già sviluppato come dicevamo. Ora egli non può partire d'altro punto che da quello nel quale egli si trova. Il fare diversamente gli è impossibile. Condillac e Bonnet pretendono di trasportarsi al primo esordio delle cognizioni, e immaginano la statua con un solo senso. Ma così facendo, bene o male il facciano, fanno un salto immenso, varcano un abisso, quale è quello di dimenticare tutto d'un tratto lo stato loro in cui si trovano, per assistere come spettatori d'un' altra natura all' ef-

fetto delle prime sensazioni che l'uomo prova, tempo passato per essi e passato per sempre.

Questione quarta. Quale è il punto di partenza della filosofia come scienza, o sia del sistema delle cognizioni umane?

Non conviene confondere il punto di partenza dell' uomo che comincia a filosofare, col punto di partenza della filosofia già formata. La filosofia già formata non è il primo passo dell' uomo che s'applica alla filosofia, ma bensì l'ultimo: ella è l'opera consumata de' filosofi. L'ordine adunque della filosofia non può esser altro dall' ordine assoluto che hanno le verità in fra loro. Conciossiachè chi comincia a filosofare non ha trovato ancor quest' ordine, ma va cercandolo quasi direi tentone. Se dunque l'uomo che comincia a filosofare non può che partire dallo stato in cui egli si trova per riandare tutti i passi del suo precedente sviluppamento, e sottoporli ad un giudizio rigoroso, rendendoli in tal modo a se stesso più chiaramente certi; la filosofia all' incontro dee cominciare a stabilire per primo quel punto luminoso, dal quale derivasi il chiarore della certezza e della verità a tutte le altre cognizioni, e con cui queste vengono accertate e giustificate. Pigliamo una similitudine dal gioco del palio. È fissato in questo giuoco e convenuto il punto di

partenza de' corridori. Ora io dico, il fante che corre il palio dee venir certamente e collocarsi al punto fissato in riga cogli altri. Ma a questo punto egli non c'è, ma ci viene; e donde ci viene egli? dondecchessia, da quel luogo nel quale accidentalmente egli si trova. Questo luogo accidentale donde il fante viene alla corsa, è il punto di partenza dell' uomo che comincia a filosofare; il segno fissato onde mover debbono i corridori è il punto di partenza della filosofia. Ma qual cosa può essere che tragga l'uomo che comincia a filosofare, e il conduca a mettersi nel punto di partenza della filosofia per indi cominciare il suo regolato movimento? L'*osservazione riflessa* sopra di se medesimo: questa sola gli può fare scorgere ben chiaro e avvertire quel punto luminoso onde ha principio e movimento tutto il sistema delle cognizioni, io vo' dire l'idea dell' essere forma della ragione e causa formale dell'umano sapere.

CAPITOLO IV.

SE CONVENGA COMINCIARE DA UN PARTICOLARE O DA UN UNIVERSALE.

Ponendo a principio della scienza l'*essere mentale*, si eccita la censura di quelli che pensano essere canone infallibile di retto metodo il procedere dai particolari agli universali.

Ma io primieramente osservo che questa censura si fonda in un errore gravissimo, sebben troppo comune a dì nostri, quello che gli universali non sieno che un aggregato di particolari, errore già da me rifiutato. (1) Oltracciò, chi si farà a investigare la natura de' particolari e degli universali, troverà che il metodo che prescrive di procedere dai particolari agli universali è tale che non si può al tutto interamente mantenere, perciocchè è intrinsecamente impossibile ed assurdo, mentre non si può pensare un solo particolare senza pur far uso in pensandolo di un universale (2).

(1) Volume I, facc. 184 e segg.

(2) In un eccellente brano delle sue Lezioni il professor Cousin mostra fino all' evidenza l'impossibilità che uno storico della filosofia, e si può dire egualmente d'uno storico dello spirito umano quale è il filosofo, sia fedele al metodo

Ciò ancora che non si osserva da quelli che sono presti di farci la censura toccata, si è, che quando diciamo di dover cominciare la filosofia dalla trattazione dell' idea dell' essere, noi siamo in caso di difendere egualmente queste due proposizioni in apparenza contrarie, cioè che " cominciamo da un universale ,, e che " cominciamo da un particolare ,,.

E veramente chi ha bene intesa la natura dell' idea dell' essere, dee essersi accorto che l'essere mentale è ad un tempo *particolare* ed *universale*; ed anzi è assai prima particolare, cioè singolare, che universale. E veramente, noi abbiamo mostrato che un universale non vuol dir altro se non una relazione di similitudine di una cosa con molte. Or prima che si consideri una cosa nella sua relazione di similitudine con molte, conviene averla considerata o percepita in se stessa, e quindi nella sua singolarità. L'unità dunque della cosa, che, come abbiamo altrove detto, s'identifica colla sua esistenza, precede la considerazione della sua universalità, e quindi si può dire a ragione che cominciando dall' essere, si comincia da un singolare, poichè egli è sn-

empirico Egli è nella lezione da lui letta il giorno 8 Maggio 1829, facc. 10-17.

golare in se stesso, sebbene sia un lume che si diffonde universalmente su tutte le cose conoscibili.

Questa riflessione ha una forza particolare applicata all'idea dell' essere, poichè l'essere mentale è massimamente semplice, essenzialmente uno, il principio della unità in tutte le cose, e quindi per se stesso non è solamente singolare, ma è altresì il fonte di ogni vera singolarità (1).

CAPITOLO V.

SE SI DEE PARTIRE DA UN FATTO, E PARTICOLARMENTE DAL FATTO DELLA COSCIENZA.

Ove per fatto s'intenda ciò che è, l'essere, da cui noi diciamo che si dee partire, non solo è un fatto, ma il principio di tutti i fatti.

Non è dunque che si debba partire da un fatto qualunque, nè da un fatto contingente; ma si dee partire dal fatto primo, dal fatto necessario, intelligibile per sè, onde tutti gli altri fatti sono possibili, intelligibili.

Alla dimanda poi se si debba partire dal fatto della coscienza, rispondo che queste parole

(1) Vedi ciò che ho detto sopra di ciò facc. 570.

non sono prive di equivoco, e che perciò possono ricevere una risposta tanto affermativa che negativa. Se per fatto della coscienza s'intende l'*essere mentale* percepito congiuntamente col soggetto che lo percepisce, col sentimento che accompagna quella percezione, io dico in tal caso, che questo è un fatto della coscienza complesso, cioè composto di due elementi, sentimento l'uno, l'altro idea (1). Ora la cognizione intellettiva non può avere due punti di partenza, nè può partire da ciò che non è puramente intellettivo e mentale; perocchè il sentimento soggettivo non è ancora intellettual cognizione, ma materia solo di cognizione, la quale si rende cognizione di poi, quando riflettendo sopra di lei, ci formiamo di noi stessi l'idea. Se poi per fatto della coscienza non si vogliano intendere tutti e due quegli elementi ch'entrano a comporre il detto fatto, ma solamente l'elemento intellettivo, la pura luce dell'essere che risplende nelle nostre menti e che non è che il termine della nostra interiore visione; in tal caso si può dire che la filosofia parte dal fatto primitivo della coscienza, cioè non dall'*atto* della coscienza stessa, ma sì da ciò che

(1) Vol. III, facc. 199 e segg.

la coscienza con quell' atto concepisce e testifica a sè di concepire siccome suo *oggetto* (1).

CAPITOLO VI.

DEL DUBBIO E DELL' IGNORANZA METODICA.

Cartesio cominciò l'edificio della Filosofia da uno stato di dubbio in cui egli si pose rispetto a tutte le cognizioni da lui possedute; dubbio non già vero, ma metodico, come fu chiamato, cioè inserviente al metodo e all' ordine nel quale dovea esser trattata la filosofia.

Sebbene Cartesio non fosse il primo a cominciare la scienza da questa supposizione del dubbio, la quale era ammessa dalla scuola (2);

(1) Le obbiezioni fatte a Reinhold che partiva dal fatto della coscienza, massime dall' autore dell' Enesidemo, cadono tutte con questa distinzione. È però vero che non è interamente chiara nè esatta, semplicemente parlando, la proposizione " che la scienza parte dal fatto della coscienza ,,.

(2) S. Tommaso secondo il costume degli scolastici del suo tempo intitola tutte le trattazioni ch' egli fa *Questioni*, e comincia dalle obbiezioni che si possono fare alla verità: *Videtur quod Deus non sit*, ed altri simili modi aprono la questione. E ciò fa perchè, come dice il santo Dottore, *illi qui volunt inquirere veritatem*, *non considerando prius dubita-*

tuttavia il dubbio cartesiano fu cagione di gravissimi parlari contro Cartesio, forse per l'abuso che ne fecero quelli che male l'intesero.

Io osserverò sopra ciò due cose; la prima, che nel cominciamento della filosofia lo stato supposto dell' uomo è anzi uno stato d'*ignoranza metodica* che di *dubbio metodico*: perocchè cominciando la filosofia dall' assegnare l'origine delle cognizioni umane, e quindi procedendo a dedur mano mano le umane cognizioni da quella origine prima, viene supposto dalla natura della trattazione, che avanti la loro origine le cognizioni non sieno; e l'assenza delle cognizioni nell' uomo si chiama ignoranza: nel che si vede distinto il carattere della filosofia cartesiana dalla nostra: conciossiachè quella di Cartesio si mostra di un' indole *dimostrativa*, e si propone fino dal suo principio di cercar la *certezza*; quando la filosofia nostra risale un passo più addietro, e non comincia dal *dimostrare*, ma sì bene dall' *osservare* quali sieno i primi dati coi quali la dimostrazione stessa si forma, e che costituiscono la possibilità della medesima. Il primo scopo quindi della nostra filosofia non è la *certezza* del-

tionem, assimilantur illis, qui nesciunt quo vadant. In Metaph. L. III, c. 1.

le cognizioni, ma le *cognizioni* stesse, la loro esistenza, la loro origine, trovata la quale, è poi trovato come un corollario anche il principio della certezza. Tuttavia l'origine delle cognizioni e la loro certezza sono assai affini, e sono affini perciò fra loro lo stato d'ignoranza metodica e lo stato dubbio metodico. Ma prima, per rimuovere ogni ambiguità e giusta cagion di censura da questa sentenza, conviene ch'io dimostri chiaramente qual luogo tenga nell'uomo una tale ignoranza e un tale dubbio, il che è la seconda osservazione che mi sono proposto di fare.

Io ho già distinto la scienza *popolare* dalla scienza *filosofica*, e ho definito la scienza filosofica come l'effetto di una riflessione ulteriore che analizza, dimostra, e ordina la scienza popolare, e così compone la filosofia (1). Ora ai comuni bisogni della vita umana è sufficiente generalmente parlando la scienza popolare, sebbene rechi di molto vantaggio altresì la filosofica. Ora ciò che io voglio qui osservare si è, che tutta la scienza popolare colla sua certezza dee esser sempre conservata nell'uomo, nè mai può esser cassata o addotta in un dubbio universale. All'opposto, quando comincia quella riflessione ulte-

(1) Facc. 312 e segg.

riore colla quale l'uomo fa i primi passi nelle filosofiche ricerche, allora viene supposto necessariamente che non esista ancora nessuna parte di quella filosofia che si viene producendo. E in questo consiste lo stato d'*ignoranza metodica* da cui io parto; consiste cioè in una assenza perfetta non di ogni cognizione, ma puramente della cognizione filosofica, o come dissi, di ulteriore riflessione. E da qualche passo di Cartesio (1) si può credere che anch'egli togliesse il suo dubbio metodico presso a poco entro questi limiti, ma che non se ne fosse ancor formato un concetto così chiaro e preciso ch'egli il potesse altrui coll'evidenza della suddetta distinzione comunicare.

(1) Nel *Discorso sul Metodo* Cartesio dopo avere proposto il suo dubbio come principio della Filosofia egli lo restringe mediante alcune massime pratiche; " La prima delle quali, dic' egli, sarebbe di ubbidire alle leggi e a' costumi del mio paese, ritenendo costantemente la religione nella quale Iddio mi fece la grazia d'essere istruito fino dalla mia infanzia, e governandomi in ogni altra cosa a tenore delle opinioni più moderate e più lontane da eccesso che fossero nella pratica le più ricevute dagli uomini più sentiti fra quelli co' quali mi convenisse di vivere ",. Sebbene qui si veda che Cartesio non poco defeiva al senso comune, tuttavia alcune sue espressioni dimostrano chiaramente ch' egli non avea ben notata l'importanza e la certezza della cognizione diretta e *popolare*.

FINE.

INDICE

DEL QUARTO ED ULTIMO VOLUME.

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUEST' OPERA.

Il numero romano indica il Volume, l'arabico la faccia.

C.

D.

T.

V.

NIHIL OBSTAT.

Fr. Antonius Franc. Orioli Or. Min Conv.
Censor Theol.

NIHIL OBSTAT.

J. B. Pianciani S. J. Cens Philos.

IMPRIMATUR.

Fr. Jos. Maria Velzi Sac Pal. Apost. Magister.

IMPRIMATUR.

J. Della Porta Patr. Constantinop.
Vicesg.

Facc. 167, *lin.* 2, vedere, *leggi* credere,